

A stone relief sculpture depicting two figures. The figure on the left is seated and appears to be holding a staff or a similar object. The figure on the right is seated and appears to be holding a small object or a cup. The sculpture is weathered and has a textured surface.

René Girard
EL SACRIFICIO

EE
ENCUENTRO

BOLSILLO

RENÉ GIRARD

El sacrificio

Traducción de Clara Bonet Ponce
Revisión y versión de Ángel J. Barahona Plaza
y David García-Ramos Gallego



ENCUENTRO

Título original

Le sacrifice

© 2012

René Girard

y

Ediciones Encuentro, S. A., Madrid

Diseño de la cubierta:

o3, s.l. - www.o3com.com

 **Creative Commons**

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro

Ramírez de Arellano, 17-10.a - 28043 Madrid

Tel. 902 999 689

www.ediciones-encuentro.es

INTRODUCCIÓN

Lo sagrado, en la historia de las culturas y de las religiones, está lleno de paradojas. La paradoja soporta enunciados aparentemente contradictorios: la unidad de los contrarios, la convergencia y la divergencia en lo esencial de la multiplicidad de las interpretaciones, la ambivalencia de sus manifestaciones.

La razón parece fracasar cuando se apresta a entender lo sagrado y su núcleo central: el sacrificio. En su fracaso puede estar la clave para entenderlo. El *logos* ha de abrir su férrea estructura lógica cuando se enfrenta al sacrificio para su comprensión. El pensamiento de lo sagrado se ha de enfrentar a lo que es, a lo que se ve, sin intentar someterlo a lo que se piensa previamente. El ser excede al pensar de manera clara en este tema. El pensamiento de lo sagrado requiere el reconocimiento de los límites de la razón y la dificultad de hacerse con la «totalidad». Se requiere un pensamiento hermenéutico abierto a la sorpresa, a la paradoja, a la aceptación de una lógica nueva.

Rudolf Otto había quedado impactado por la incomprensible ambigüedad de lo sagrado, que entendía como una potencia misteriosa que suscitaba tensiones contradictorias: horror y atracción, causa de todos los males y

de todos los bienes. Lo «numinoso» era ambiguo: *tremendum-fascinosum*, maléfico y benéfico a la vez, *pharmakon*¹ —veneno y antídoto a la vez—².

El núcleo de esta dual manifestación de lo sagrado opera a través del sacrificio. En apariencia el sacrificio varía de una cultura a otra, de una región del planeta a otra. Parece difícil encontrar una teoría unificadora. El curso de la investigación antropológico-cultural suministra teorías nuevas en lugar de unitarias. Para elaborar una teoría unitaria hace falta un análisis del hombre que requiere un trabajo antropológico y filosófico previo. Este es el intento de René Girard.

Antes que él, Joseph de Maistre³, Hegel, Nietzsche, Kierkegaard, etc., repensaron el sacrificio como concepto, pero se centraron en su aspecto dialéctico, religioso o existencial y tal vez se les escapó la condición esencial: en el sacrificio un inocente paga por un culpable. La lógica de la sustitución aparece diáfana: «la reversibilidad deviene la única solución posible: un inocente que paga por el culpable»⁴.

En el análisis de este breve texto girardiano se acomete la universalidad del sacrificio y la universalidad de esta lógica sustitutoria. La referencia a la religión védica no es más que un pretexto para integrar un dato empírico más en una teoría del sacrificio. Tiene todos los ingredientes de la teoría girardiana: la imitación como fuente del conflicto humano,

¹ Cf. R. Otto, *Das Heilige*, Breslavia, 1917. Derrida

² J. Derrida, *La diseminación*, Fundamentos, Madrid 1975. «La farmacia de Platón».

³ B. Sarrazin, *La notion de sacrifice: de Joseph de Maistre à Léon Bloy*, «Revue des études maistreiennes», n° 3, 1977, pp. 151-159.

⁴ P.D. Bubbio, *Il sacrificio, la ragione e il suo altrove*, Città Nuova, IDEE; Filosofia, Roma, 2004, p. 22.

la escalada de reciprocidades y rivalidades, la resolución sacrificial y el desarrollo posterior de una explicación del cosmos en forma de mito.

Sus tesis aplicadas al sacrificio védico se hacen diáfanas cuando llega a la comparación con el sacrificio de Cristo. El libro contiene el componente hermenéutico clave: el sacrificio diferenciador y diferenciado por excelencia. «La eficacia del sacrificio reposa enteramente sobre la reversibilidad y utilidad de éste, que depende de aquel ejemplo supremo que fue el martirio de Cristo»⁵.

También Solger se queda fascinado por la muerte de Cristo como paradigma de todo sacrificio. En su entrega descubre la forma más pura del sacrificio porque «la víctima sacrificial es siempre el Eterno, aquello que es lo más grande que existe [y por eso]... el acto originario de la creación es ahora sacrificio que confiere existencia a lo finito»⁶.

El cristiano participa de este acto creador con su sacrificio. Hasta el punto en que ser cristiano significa ser sacrificado: «el verdadero cristiano es el que acepta ser víctima para resaltar que Cristo es la única víctima»⁷.

Kierkegaard ratifica esta intuición apoyándose en Hebreos: «porque el cristianismo es lo Absoluto, es relacionarse absolutamente con lo Absoluto y, *eo ipso*, ser sacrificado [...]. Que el cristiano sea sacrificado es expresado también en otra imagen que Cristo usa de continuo: 'ser sal'. Porque ser sal es no ser para sí, sino ser para el otro, es decir: ser sacrificado»⁸.

⁵ Ib., p. 27.

⁶ Ib., p. 27.

⁷ S. Kierkegaard, *Diario*, Morcelliana, Brescia, 1983, K – EP, XI A 159, 1854.

⁸ Ib., XI A 7, 1854.

La diferencia con Girard es que este sacrificio en Kierkegaard se escapa a su comprensión racional, hay que abandonar el *logos*. La fe se precipita en Kierkegaard en el absurdo y el sacrificio constituye el culmen de la paradoja, un ápice de locura. «Su anterioridad coincide con la imposibilidad de explicarlo»⁹.

Para Girard, sin embargo, la astucia de la razón no le hace ascos al sacrificio¹⁰. En la «religión según la razón» hay lugar para el sacrificio si bien es cierto que hay que aclararlo. El problema parte de la recepción de los primeros libros de Girard y su impacto en la teología española. Su anti-sacrificialismo constituyó un malentendido mil veces aclarado posteriormente. En *El misterio de nuestro mundo*¹¹, quiere dejar claro que el Padre de Jesús no es un Dios sádico, sediento de sangre, por lo que pone el énfasis en que Dios quiere la reconciliación entre los hombres sin intermediarios sacrificiales. La justificación de este Dios pacífico, opuesto a los dioses amantes de los sacrificios de todas las religiones de la naturaleza, le llevó a cargar las tintas de modo repetitivo sobre su anti-sacrificialismo y a defender su clara oposición a la violencia como fruto de un conocimiento superior. Pero este énfasis le hizo aparecer como un gnóstico de los muchos que ha conocido la historia de la teología. Sin embargo, sus tesis, bien fundamentadas en sus libros posteriores —*El chivo expiatorio* y *He visto a Satán caer como el relámpago*, entre otros—,

⁹ Ib., *Post Scriptum*, citado en A. Klein, *Antirazionalismo di Kierkegaard*, Milan, 1972.

¹⁰ Cf. P.D. Bubbio. *Il sacrificio intellettuale*, R. Girard e la filosofia della religione, Il quadrante, Torino, 1999, pp. 11-16.

¹¹ R. Girard, *Des choses cachées*, Grasset, Paris, 1976, p. 252. [Trad. esp.: *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca, 1982].

solucionaban muchos problemas. Identificando decididamente el concepto de sacrificio con el de sustitución, la desmitificación que lleva a cabo del Evangelio es radical. La razón, según Girard, no ha sido nunca capaz de explicar el sacrificio porque tienen ambos el mismo origen: la necesidad de encontrar un chivo expiatorio. Si el sacrificio no es más que sustitución, la razón puede explicarlo.

Por esta razón el padre Raniero Cantalamessa asumió, en la predicación cuaresmal a todo el colegio cardenalicio reunido en san Pedro del Vaticano, la defensa de René Girard como un genial análisis de la realidad persecutoria a lo largo de la historia (aplicada a las actuales víctimas inocentes: la mujer, los niños, los judíos, y la Iglesia):

«En 1972 un conocido pensador francés lanzaba la tesis según la cual 'la violencia es el corazón y el alma secreta de lo sagrado'». De hecho, en el origen y en el centro de toda religión está el sacrificio, y el sacrificio comporta destrucción y muerte. El periódico *Le Monde* aplaudía la afirmación, diciendo que ésta hacía de aquel año «un año para marcar con asterisco en los anales de la humanidad». Pero ya antes de esta fecha, este experto se había vuelto a acercarse al cristianismo, y en la Pascua de 1959 había hecho pública su «conversión», declarándose creyente e incorporándose a la Iglesia.

Esto le permitió no detenerse, en los estudios sucesivos, en el análisis del mecanismo de la violencia, sino señalar también cómo escapar de dicho mecanismo. Muchos, por desgracia, siguen citando a René Girard como aquel que denunció la alianza entre lo sagrado y la violencia, pero no dicen una palabra sobre el Girard que señaló en el misterio pascual de Cristo la ruptura total y definitiva de esta alianza.

Según este Girard, Jesucristo desenmascara y rompe el mecanismo del chivo expiatorio que sacraliza la violencia, haciéndose Él la víctima inocente de toda la violencia. Cristo no vino con la sangre de otro, sino con la suya propia. No puso sus propios pecados en los hombros de los demás —hombres o animales— sino que puso los pecados de los demás sobre sus propios hombros: «sobre el madero, llevó nuestros pecados en su cuerpo» (1 Pe 2, 24).

El proceso que llevó al nacimiento de la religión primitiva se invierte respecto a la explicación que Freud había dado de la misma. En Cristo es Dios quien se hace víctima. Pero no es la víctima freudiana (el padre primordial) que, una vez sacrificada, es elevada por la comunidad a la dignidad divina (el Padre de los ciclos). Ya no es el hombre el que ofrece sacrificios a Dios, sino Dios quien se «sacrifica» por el hombre, entregando a la muerte por él a su Hijo unigénito (Jn 3, 16). El sacrificio ya no sirve para «aplacar» la cólera divina, sino más bien para aplacar al hombre y hacerle desistir de su hostilidad contra Dios, contra el prójimo y contra sí mismo.

¿Se puede, por tanto, seguir hablando de sacrificio, a propósito de la muerte de Cristo y por tanto de la Misa? Durante mucho tiempo el experto rechazó este concepto, considerándolo demasiado marcado por la idea de violencia, pero finalmente admitió su posibilidad, con la condición de considerar el sacrificio de Cristo como un nuevo tipo de sacrificio, y de considerar este cambio de significado como «el hecho central en la historia religiosa de la humanidad»¹².

Continúa Cantalmessa haciendo las alabanzas a Girard:

¹² Cf. R. Girard, *La violence et le sacré*, Grasset, París, 1972.

«Visto a esta luz, el sacrificio de Cristo contiene un mensaje formidable para el mundo de hoy. Grita al mundo que la violencia es un residuo arcaico, una regresión a estadios primitivos y superados de la historia humana y —si se trata de creyentes— de un retraso culpable y escandaloso en la toma de conciencia del salto de calidad realizado por Cristo. Recuerda también que la violencia es perdedora. En casi todos los mitos antiguos la víctima es el vencido y el verdugo el vencedor. Jesús cambió el signo de la victoria. Ha inaugurado un nuevo tipo de victoria que no consiste en hacer víctimas, sino en hacerse víctima. *Victor quia victima*, vencedor porque víctima, así define Agustín al Jesús de la cruz¹³. El valor moderno de la defensa de las víctimas, de los débiles y de la vida amenazada nació sobre el terreno del cristianismo, es un fruto tardío de la revolución llevada a cabo por Cristo. Tenemos la prueba contraria. Apenas se abandona (como hizo Nietzsche) la visión cristiana para devolver a la vida la pagana, se pierde esta conquista y se vuelve a exaltar ‘al fuerte, al poderoso, hasta su punto más excelsa, el superhombre’, y se define a la cristiana ‘una moral de esclavos’, fruto del resentimiento impotente de los débiles contra los fuertes»¹⁴.

El Evangelio es así ciencia de la violencia humana y la luz sobrenatural derivada del mensaje evangélico lo revela perfectamente. Sólo es trascendente el amor sobrenatural que triunfa sobre todas las manifestaciones humanas de la violencia, incluida la sagrada, revelándola como mentira y engaño. La violencia continúa disfrazándose pero ha quedado desvelada.

¹³ S. Agustín, *Confesiones*, 10,43.

¹⁴ R. Cantalamessa, «Tenemos un gran Sumo Sacerdote», predicación del Viernes Santo, 02-04-2010.

Existe una última cuestión importante que faltaría en el enfoque que del sacrificio hace Girard, y que me consta que lo tiene como objeto de sus últimas investigaciones: la relación con la eucaristía. En este acto litúrgico por excelencia el sacrificio se convierte en don y el altar está limpio de sangre. En Cristo la víctima y el oferente se identifican, en la tríada: sacerdote, víctima y altar¹⁵.

El tema polémico vuelve a ser si el sacrificio de Cristo es o no un sacrificio expiatorio, en el sentido de «sustitución de la víctima» en el sacrificio cruento. Si así fuera, sería víctima sustitutoria respecto de Adán. Pero el último Girard está más conforme con la propuesta joánica: más que de sacrificio se trata de culminación de una vida de amor y de servicio a los hombres¹⁶. Tiene más que ver con el amor hacia el Padre que se expresa en la obediencia para vivir en el mundo con el mismo modo de ser que el Padre. Esta vida trinitaria expresa una comunión de amor mutuo y oblativo para todas las personas. Se acabó la justificación humana de la violencia y de la sangre como algo que gusta a los dioses. Cristo, para vivir el amor, ha asumido sobre sí la violencia cambiándola de orientación y de signo. Habría podido evitar la muerte de cruz, si no hubiese vivido el amor, la justicia, en el sentido susodicho y si hubiese negado la verdad, o sea, el ser el Hijo de Dios (Mt 26, 63-65).

Cristo es una víctima de la violencia, pero es víctima activa; no estamos ante un chivo expiatorio pasivo porque ha asumido y aceptado las consecuencias de su elección y,

¹⁵ Cf. P. Gisel, *Du sacrifice*, «Foi et vie», 83, 1984.

¹⁶ L. Dufour, *Face à la mort, Jésus et Paul*, Seuil, París 1979, p. 820. J. Guillet, *René Girard et le sacrifice*, «Études», 351, 1979, p. 97. G. Rognini, «Al di là del sacrificio?», *Hermeneutica*, n° 5, 1985, pp. 79-114.

en lugar de renegar de la verdad, la ha aceptado por ser fiel al Amor. «Por eso Dios Padre lo ha resucitado, constituido piedra angular del nuevo edificio vivo y cultural, en tanto en cuanto, sacerdotal, la Iglesia» (Hc 4,11; Mt 21, 43; 1 Pe 2, 4-8)¹⁷.

El sacrificio de Cristo, por tanto, no es instrumental o funcional. Sin embargo, tiene carácter salvífico para los hijos de Adán. Dicho de otro modo: «El *adamà*, el ser que tiene su origen en la tierra, no ha respondido a la llamada del amor; es por eso por lo que se ha encontrado dividido consigo mismo, del otro y del más complementario de sí mismo, Eva, y de Dios. Mientras tanto Dios, tomando sobre sí la naturaleza humana, pudo hacerle capaz de responder a la llamada. De hecho le hace formar parte de la vida divina trinitaria, con la única condición de completar el camino de la divinización hasta la estatura de Cristo» (1 Jn 3, 2) que viene a ser llamada 'salvación'¹⁸. El Padre envió a su Hijo al mundo, pensando que a «este le respetarán». La piedra desechada por los constructores y la parábola de los viñadores homicidas significan algo más que un recurso literario o parábólico de Jesús: son claves hermenéuticas de la cultura humana. Ambas tienen que ver con la expulsión y el sacrificio de la única víctima, ambas hablan de sacrificio, pero como resultado de un último acto de amor de Dios que proponía la aceptación y acogida, por parte de los hijos de Adán, del Unigénito. El sacrificio de Cristo no era buscado por sí mismo, en una especie de maquiavélica estrategia expiatoria reparadora de un agravio infinito, sino una consecuencia posible de

¹⁷ Adele Colombo, *Il sacrificio in R. Girard*, Morelliana, Brescia, 1999, p. 148.

¹⁸ *Ib.*, p. 149.

un amor infinito que asume todos los resultados potenciales de la voluntad libre de los hombres.

Este libro tiene momentos memorables en este sentido. Proponiendo la clara diferencia que representa Jesús en la puesta en evidencia de los chivos expiatorios, sin la ironía jocosa con que lo hacen los escritos védicos, Girard afirma la singularidad inédita de la revelación. En la página 93, a propósito del comentario al pasaje de Lucas («La piedra que los constructores desecharon en piedra angular se ha convertido» —Lucas 20, 17-18—), Girard nos dice que Jesús pide a sus oyentes que le expliquen esta frase, pero nadie responde. Se trata visiblemente de la víctima única, del chivo expiatorio universalmente expulsado y que, al final del proceso, se encuentra en lo alto del pináculo del edificio religioso fundado por él y sobre él, y que recuerda todas las víctimas que en el mundo han sido precipitadas desde él. Esto es lo que le va a ocurrir a Jesús; la forma del proceso es la misma, pero su significado será diferente.

A todos los títulos de Jesús en los sinópticos hay que añadir la definición de Logos del Evangelio de Juan. Los que se esfuerzan por minimizar la originalidad del Logos cristiano, insistiendo en el origen griego de esta noción, no ven que la definición joánica no tiene nada que ver con la griega. Aquella incorpora la esencial idea cristiana de la exclusión, de la expulsión, a la noción de Logos, para definir así a un Logos expiatorio, me atrevo a decir, muy diferente al del pensamiento griego. Girard se anticipa a la objeción de que la palabra chivo expiatorio no aparece literalmente en los evangelios, pero la respuesta hace más contundente la originalidad anti-sacrificial del judeo-cristianismo. En las páginas 94 y 95 (en el epígrafe

«Cordero de Dios») da razón de su posición: «la fórmula exacta importa poco, sólo cuenta la realidad que hay detrás de ella. Existe de hecho, en el Nuevo Testamento, una expresión forjada por Jesús mismo y que define admirablemente aquello que expresa 'chivo expiatorio' en una metáfora cercana a la que yo uso, pero muy superior en realidad, y es 'cordero de Dios', que nos libra de la inútil vulgaridad del chivo y que da aún más visibilidad a la inocencia de la víctima injustamente sacrificada».

La conclusión final del libro en torno al sacrificio védico o griego, no deja lugar a dudas: el sacrificio está en el origen de la cultura humana. El griego queda a oscuras, los vedas se acercan a su desvelamiento, pero sólo el cristianismo lo pone en evidencia y lo desamortiza. Y, con esta acción desmitificadora, deja también en evidencia la hipocresía de todas las nuevas formas míticas de encubrimiento de las violencias humanas, que justifican crímenes sacrificiales interminables en aras de la paz o de objetivos supuestamente humanistas.

El libro es breve, fruto de una serie de conferencias en la Biblioteca Nacional de Francia. Aparentemente se trata de un escrito de transición, pero resulta definitivo como piedra angular del edificio girardiano, pues el sacrificio no es un tema cualquiera de la antropología o de la teología: es el tema humano por excelencia.

Ángel J. Barahona Plaza

El sacrificio

En memoria de Sylvain Lévi.

PREFACIO

La reflexión antropológica ha percibido durante largo tiempo en el sacrificio sangriento una especie de enigma que se ha esforzado en resolver sin lograrlo. Entonces se ha dicho a sí misma que el sacrificio en general, como tal, puede que no exista. La hipótesis de un ilusión conceptual es legítima en tanto que hipótesis, pero en la segunda mitad del siglo XX se ha enquistado en un dogma tanto más intolerante cuanto más cree triunfar sobre la intolerancia occidental, de nuestro imperialismo del conocimiento.

Bajo la influencia de este dogma, la mayoría de los investigadores han rechazado la teoría mimética que reafirma la naturaleza enigmática del sacrificio y enraza su universalidad en la violencia mimética de todos los grupos arcaicos, en el linchamiento unánime de víctimas reales que se produce espontáneamente en las comunidades con relaciones enturbiadas a las que trae la paz. Las comunidades reproducen deliberadamente estos fenómenos en sus ritos sacrificiales, esperando protegerse así de su propia violencia volviéndola sobre las víctimas sacrificables, criaturas humanas o animales cuya muerte no hará rebrotar la violencia, porque nadie se preocupará de vengarlas. Para ilustrar la teoría mimética, yo preguntaría a

la reflexión religiosa más pujante sobre el sacrificio, la de la India védica, recogida en los vertiginosos Bráhmanas. Entre la concepción de los Bráhmanas y mi teoría, las coincidencias son demasiado numerosas e impresionantes como para que sean fruto del azar. Al lado de las indiscutibles convergencias hay divergencias pero, lejos de contradecir la teoría mimética, corresponden al mínimo de ilusión sin el cual el sacrificio se hace imposible. Para que el sacrificio sea posible, es necesario creer que la víctima original es responsable del desorden mimético antes y después, por la intermediación de la violencia unánime, del retorno al orden. Se hace referencia a un dios, se cree, que, después de haber perjudicado a la comunidad, ha tenido piedad de ella y le ha enseñado el sacrificio.

Se encuentran por todas partes en la Biblia violencias colectivas semejantes a aquellas que engendran los sacrificios pero, en lugar de ser atribuidas a las víctimas que no son reconciliadoras más que en apariencia, en virtud de transferencias efectuadas contra ellas, a expensas de la verdad, la Biblia y los Evangelios atribuyen la responsabilidad de estas violencias a sus autores verdaderos, los perseguidores de la víctima única. En lugar de elaborar mitos, por tanto, la Biblia y los Evangelios dicen la verdad.

Una vez descubierto, como lo han hecho la Biblia y los Evangelios, el proceso victimario no puede servir ya más de modelo a los sacrificadores eventuales. Si el término sacrificio es utilizado para la muerte de Jesucristo es en un sentido absolutamente contrario al sentido arcaico. Jesús acepta morir para revelar la mentira de los sacrificios sangrantes y hacerlos imposibles a partir de ese momento. Es necesario interpretar la noción cristiana de redención a partir de esa inversión.

En la Biblia y en los Evangelios es donde se encuentra pues la explicación al proceso sacrificial. Cuando Juan Bautista señala a Jesús como «cordero de Dios», o cuando Jesús se designa a sí mismo como «la piedra rechazada por los arquitectos que se convertirá en la piedra angular», el proceso sacrificial sale a la luz y pierde su eficacia. La revelación y el repudio de los sacrificios van la par y todo ello se encuentra hasta cierto punto en los Vedanta y en el rechazo budista de los sacrificios.

Reconociendo que la tradición védica puede conducir ella misma a una revelación que desacredeite a los sacrificios, la teoría mimética identifica en el sacrificio mismo un poder paradójico de reflexión apacible que conduce, a largo plazo, a la superación de esta institución violenta y, sin embargo, fundamental para el desarrollo de la humanidad. Lejos de privilegiar indebidamente a la tradición occidental y de conferirle un monopolio en su inteligencia y su repudio de los sacrificios sangrientos, el análisis mimético reconoce huellas comparables aunque nunca verdaderamente idénticas en la tradición hindú. Incluso aunque seamos incapaces de desenredar verdaderamente la relación que une y separa estas tradiciones, apreciamos un poco mejor su riqueza y su complejidad.

1. EL SACRIFICIO EN LA TRADICIÓN VÉDICA Y EN LA TRADICIÓN JUDEO CRISTIANA

Rivalidad mimética y sacrificio en los Bráhmanas

Tras algunas vacilaciones, a finales de siglo XIX y al principio del siglo XX, la antropología se orientó resueltamente hacia el estudio de las culturas particulares. Los investigadores tomaban muy en serio las diferencias entre estas culturas sin renunciar todavía a las grandes cuestiones teóricas que presuponían la unidad del hombre. Se creía que más allá de los cultos arcaicos, diferentes los unos de los otros, había un enigma de lo religioso en tanto que tal, del cual la solución no tardaría en llegar.

Todo el mundo estaba más o menos de acuerdo en ver en los sacrificios sangrientos el corazón de este enigma. Más allá de los ensayos prudentemente descriptivos, tal como el *Essai sur la nature et la fonction de sacrifice*¹⁹ de Hubert Mauss, los investigadores ambiciosos soñaban con elaborar una teoría definitiva que explicara por fin por qué, en las culturas más diversas, a excepción de

¹⁹ Henri Hubert et Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction de sacrifice*, in Marcel Mauss, *Oeuvres*, París, Éditions de Minuit, 1968, vol. I, p. 193-354. [Existe trad. española : Marcel Mauss y Henri Hubert, *De la naturaleza y funciones del sacrificio*, Scix Barral, 1970].

la cristiana y del mundo moderno que surgió de ella, los hombres siempre han inmolado víctimas a sus divinidades.

Después de un siglo de intentos abortados, a mediados del siglo XX los antropólogos terminaron por preguntarse, legítimamente, si su fracaso no tenía un postulado implícito detrás de todos sus esfuerzos: la unidad de lo religioso, que presupone la de toda la cultura humana. Se preguntaron entonces si la antropología debía ser la víctima del «etnocentrismo occidental».

Nada más loable que la desconfianza hacia la mirada etnocéntrica. ¿Cómo no iba a amenazarnos si todos los conceptos de la antropología moderna vienen de Occidente, incluso la noción misma de etnocentrismo que siempre es esgrimida por Occidente mismo contra sí mismo exclusivamente?

La desconfianza de la mirada etnocéntrica es más que legítima, es indispensable, pero además es necesario que no se convierta en la maza prehistórica que ha hecho de ella el falso progresismo y el falso radicalismo de la segunda mitad del siglo XX. La noción de etnocentrismo se puso entonces al servicio de un anti-intelectualismo mal disimulado, que reduce al silencio las curiosidades antropológicas más legítimas. Durante algunos años la fiebre de la «deconstrucción» y de la demolición supuso en la investigación una excitación intensa, que hoy día ha sucumbido a causa de su propio éxito.

No son las ambiciones excesivas las que nos amenazan, no obstante, sino la burocratización y el provincialismo de una investigación cada vez más limitada a lo local y a lo particular. Una vez desacreditadas las grandes cuestiones, a falta de excitante intelectual, la antropología languidece. Muy dinámica todavía en la época de Durkheim y del primer

Lévi-Strauss, esta disciplina tiene tendencia a hundirse hoy en una rutina universitaria bastante decepcionante.

Si por lo menos se hubiera demostrado que las famosas «diferencias» son las únicas reales, de tal modo que prevalecieran de manera decisiva sobre las semejanzas y las identidades, haríamos bien en resignarnos. Pero el nihilismo dogmático del último cuarto de siglo no es más que una consigna perteneciente al orden vanguardista, el doble de un flagrante absurdo lógico. La puesta en marcha de la investigación descansa sobre la intimidación «post-colonialista» y no puede durar para siempre.

No, el sacrificio no puede definirse en primera instancia como un «discurso». No, el análisis saussuriano no puede ajustar sus cuentas con lo religioso. Una ciencia en sus comienzos se mofa del sentido común a expensas de riesgos y peligros. Es necesario volver al realismo modesto de las disciplinas balbucientes.

Es necesario reanimar la curiosidad que es el verdadero motor de la antropología, cada vez más intimidada por el esnobismo de la nada. Somos la primera gran civilización que se ha desembarazado completamente de los sacrificios. La intensa curiosidad que nos inspira esta institución es inseparable de nuestra singularidad sobre este asunto. No está por lo tanto descalificada para ello.

La antropología antigua planteaba las preguntas adecuadas. Si no llegaron las respuestas pertinentes, no es forzosamente porque no existan, sino más bien porque no se va a buscarlas donde se encuentran. Lejos de agotar las posibilidades de cuestionamiento, la antropología, en sus investigaciones sobre el sacrificio, ha esca-moteado siempre el dato más evidentemente pertinente, la *violencia*.

Existe una prohibición muy antigua y muy poderosa contra la violencia religiosa. Lejos de liberarnos de ella, la vanguardia exasperada no hace más que reforzarla acusando de forzosamente tendencioso, «reaccionario», al rechazo de escamotear la violencia de lo religioso arcaico. Se condena toda exploración realista como un esfuerzo para denigrar las culturas arcaicas, que, en realidad, ya no existen desde hace largo tiempo.

Para combatir la prohibición de la cual es objeto la violencia religiosa es necesario empezar por localizarla bien. Para este cometido, lo mejor es atenerse, en primer lugar, al filósofo que, precisamente porque ha defendido vigorosamente esta prohibición, ha estado obligado a formularla explícitamente, con el riesgo de debilitarla. Toda prohibición demasiado explícita resulta, por eso mismo, amenazada.

Platón condena todas las representaciones literarias de la violencia religiosa. Excluye de su ciudad perfecta a los artistas que hacen una exposición, según él, obscena, escandalosa, de esta violencia, a saber, Homero y los poetas trágicos. ¿Qué es lo que teme el filósofo? Simplemente, una descomposición de lo religioso susceptible de extenderse al conjunto de la sociedad.

Si examinamos las religiones arcaicas atentamente, se percibe que, lejos de ser una innovación platónica, la preocupación por disimular o de minimizar la violencia está ya allí en el seno mismo de los sacrificios rituales. Forma parte de lo religioso mismo. El sacrificio védico, por ejemplo, se esfuerza en minimizar su propia violencia. Los ritos se organizan de manera que hagan visible lo menos posible el asesinato de la víctima.

La India védica no posee templos y, antes de hacer un sacrificio, se trazaban los límites de un área oficialmente

consagrada a este pero era *en las afueras de estos límites en los que se hacía la inmolación* y, para disimular mejor el acto, para evitar el espectáculo de la sangre vertida, en lugar de cortar la yugular de la víctima, como se había hecho al principio, se la quemaba a hurtadillas.

Esta actitud ambigua es frecuente. Muchos de los sistemas sacrificiales se esfuerzan por minimizar su propia violencia, por excusarla, a veces incluso piden perdón a las víctimas antes de inmolarlas. En su famoso *Essai sur les sacrifices*²⁰ Joseph de Maistre insiste sobre esas maniobras demasiado teatrales, me parece, para significar verdaderamente aquello que pretenden significar.

Comportándose como lo hacen, los sacrificadores escrupulosos llaman sistemáticamente la atención sobre aquello que pretenden disimular, su propia violencia. Sugieren la verdadera naturaleza del sacrificio, que no es nunca, en el fondo, más que una especie de asesinato. No se trata tanto de renunciar a la violencia —el sacrificio no renuncia mucho a ella—, como de subrayar su poder de transgresión. El sacrificio es simultáneamente un asesinato y una acción muy santa. El sacrificio está dividido contra sí mismo²¹.

Sin duda no es por azar por lo que, en la India védica una vez más, los sacrificios realmente violentos se dispensan de toda comedia de no violencia. El gran sacrificio del caballo, por ejemplo, comporta, en principio, entre otras víctimas, la inmolación de un ser humano. No hay

²⁰ Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, París, La Renaissance du Livre (n.d.). [Existe trad. española: Joseph de Maistre, *Las veladas de San Petersburgo*, Espasa-Calpe, 1998].

²¹ R. Girard, *La violence et le Sacré*, Grasset, 1972. [Existe trad. española: R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, 1983].

ninguna razón sería para dudar de su realidad. Este sacrificio humano, de todas maneras, es mencionado incidentalmente, como si no se tratase de nada. Las comedias no violentas se desencadenan, en cambio, en los ritos extraños a toda violencia real, por ejemplo el del *soma*.

El sacrificio del soma

El *soma* es una planta que crece en estado salvaje en las laderas del Himalaya. Los sacrificadores extraían un brebaje calificado de divino en razón, probablemente, de sus propiedades alucinógenas. No hay certeza sobre este punto porque no sabe muy bien cuál es la identidad de la planta que se disimula detrás del término *soma*. Todo lo que se sabe es que el consumo del brebaje que se extraía de él formaba parte de los ritos sacrificiales.

Para obtener la bebida, se exprimían con unas piedras los tallos frescos recién cortados. Esta operación era en sí misma un rito sacrificial importante pues estaba asimilada al asesinato más censurable, el de un brahmán, un miembro de la casta más elevada, a la cual pertenecen igualmente dioses como Soma.

En cuanto a los sacrificios, en suma, los comentaristas védicos se pretenden tanto más aterrados y revueltos, cuanto menos deberían de estarlo. Esto permite pensar que el sacrificio busca provocar en los participantes y en los asistentes el sobrecogimiento de una violencia extrema que se apodera frecuentemente de los actores y los testigos. Este sobrecogimiento es más difícil de obtener cuando la víctima es más insignificante en tanto que víctima, cuanto más bajo se sitúa en la escala de los seres.

Existe una jerarquía de víctimas sacrificiales que es completamente universal y, cosa extraña, cada uno de nosotros puede verificarla porque subsiste en el fondo de nosotros mismos y no requiere ninguna explicación: el hombre está en lo más alto, el animal está en el nivel intermedio, y el vegetal está en el más bajo. Es, sin duda, para obtener siempre el efecto óptimo, ni demasiado fuerte ni demasiado débil, por lo que los brahmanes «dramatizan» al máximo el «sacrificio» del *soma* y desdramatizan el del hombre.

Lo que sustituye los ritos sacrificiales de nuestros días, aunque no por ello sean efectivamente sustituidos, son los espectáculos violentos. Al seguir la dosificación, el efecto calmante se transforma en excitación violenta, en incitación malsana. Todo depende aquí de una regulación análoga a aquella que los Bráhmanes se esfuerzan por obtener, creo yo, minimizando la violencia de los ritos que «objetivamente» la contienen en exceso y exagerándola en aquellos ritos que no la contienen suficientemente. En los períodos turbulentos, el sistema se desregula y la violencia aumenta en los espectáculos al mismo ritmo que en la calle. Esta deriva inspira a los sabios una inquietud del mismo orden que aquella de Platón frente a Homero.

Los Vedas

Conocemos el sacrificio de la India llamado védico gracias a los Vedas, que son libros sagrados venerados todavía hoy universalmente. La palabra veda significa «saber», «ciencia». ¿De qué son ciencia los vedas? Del sacrificio,

por supuesto, que es el verdadero principio unificador de esta religión.

El Rig-Veda

Las Escrituras védicas son un universo mal conocido en Occidente, con la excepción relativa del Rig-Veda, el Veda de las estrofas e himnos que pertenecen al primer estrato de este gran conjunto. Este es el más conocido de todos los libros védicos, tanto en la India como en Occidente.

Los Bráhmanas

Todos los textos que he citado ya y aquellos que citaré más adelante no provienen ni del Rig-Veda, ni siquiera del primer estrato de los Vedas, sino del segundo, que se compone de vastas compilaciones rituales y de comentarios sobre los sacrificios, los Bráhmanas.

¿No es imprudente por mi parte comentar estos textos difíciles, desconcertantes, y cuya lengua me es desconocida? Lo que me permite este atrevimiento, es la existencia de un libro que es una especie de antología razonada de los Bráhmanas, surtida de numerosas citas traducidas en francés, *La Doctrine du sacrifice dans les brahmanas*, de Sylvain Lévi²². Estos que yo comento con ustedes no son los originales sánscritos, sino el libro de Sylvain Lévi.

²² Sylvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les brahmanas*, París, PUF, 1966.

Pertenece a una época (1898), en la que los célebres indigenistas de Europa y América no solamente desdeñaban a los Bráhmanas sino que los cubrían de insultos groseros. No dudaban en tratar a sus autores de retrasados mentales, de sabotadores de su propia cultura²³. Sylvain Lévi cree por el contrario en la coherencia de estos libros y es por esto por lo que se esfuerza en hacerlos más accesibles a simples aficionados como yo.

En la época de Sylvain Lévi, los Bráhmanas tenían tan mala reputación que su libro no tuvo apenas repercusión. Cuando las *Presses Universitaires* lo reimprimieron en 1966, las cosas no habían cambiado apenas, a juzgar por el prefacio de Louis Renou. Este eminente indigenista reconocía que la hipótesis de la incoherencia última seguía siendo más plausible a sus ojos, en el caso de los Bráhmanas, que la coherencia postulada por Sylvain Lévi.

En este debate yo estoy del lado de Sylvain Lévi. Pienso que la coherencia de los Bráhmanas es real y que es la misma, a fin de cuentas, que la de todos los sistemas sacrificiales arcaicos, pero se presenta bajo una forma original, por tanto más desarrollada, más intelectualizada que en otras partes y se trasciende a sí misma, como veremos en los textos tardíos que critican radicalmente el sacrificio.

Sin estar verdaderamente cerca de la de Sylvain Lévi, mi interpretación de los Bráhmanas —a través de su libro— justifica su confianza en la potencia intelectual de los grandes textos védicos. Es, pues, a la memoria de este investigador a la que dedico el presente trabajo en testimonio de admiración y de reconocimiento.

²³ Henri Hubert et Marcel Mauss, *op. cit.*, Vol. I.

La rivalidades de los Devas y de los Asuras

Lo que desconcierta de entrada al lector moderno ante los Bráhmans, son los numerosos pequeños relatos, jamás idénticos pero siempre bastante semejantes (por cuanto yo puedo juzgar) que salpican estas obras. Todos tratan del mismo tema: la rivalidad intensa y siempre renaciente entre los Devas y los Asuras, es decir entre los dioses y los demonios.

Por falta de tiempo no podré decir todo lo que tendría que decir ni justificar plenamente lo que diré, por lo que pido disculpas.

Observaré, para comenzar, que la ausencia de los hombres en estos pequeños dramas no es impedimento para que atañe a la especie humana con el mismo derecho que a los dioses y los demonios. En esta visión los hombres, lo mismo los dioses que los demonios, han sido creados por el sacrificio mismo que se vuelve creador en la persona de Prajâpati, el más grande de todos los dioses. Todas las criaturas inteligentes de Prajâpati se ven abocadas a las rivalidades y, en consecuencia, a los sacrificios, pues sólo el sacrificio, vamos a verlo, es capaz de apaciguar las rivalidades entre estas criaturas.

Para estudiar bien estos pequeños dramas, sería necesario disponer de ejemplos más numerosos que aquellos puestos a nuestra disposición por Sylvain Lévi, que no podía traducirlo todo, obviamente. Si las muestras que él ha escogido son representativas, y pienso que deben serlo, revelan un cierto número de cosas esenciales sobre el sacrificio védico.

He aquí por adelantado un primer ejemplo de estos pequeños relatos:

Los Devas y los Asuras salidos de Prajâpati estaban en rivalidad [por el asunto de la tierra]. Ahora bien, la tierra estaba vacilante. Como si fuera una hoja de loto, el viento la agitaba; una vez llegaba cerca de los Devas, otra, cerca de los Asuras. Cuando llegó cerca de los Dioses éstos dijeron: vamos, consolidemos esta tierra para hacer un punto de apoyo. Una vez afirmada y estable, asentemos allí los fuegos [del sacrificio] [hagamos pues un sacrificio] e impediremos que nuestros rivales obtengan una parte... ellos [hicieron un sacrificio] y excluyeron del reparto a sus rivales²⁴.

Esta tierra que oscila como una hoja de loto agitada por el viento, no es tan deplorable como lo pretenden los sabios del siglo XIX ¿No es incluso bastante bonita? Pero los autores de estos libros no se preocupan apenas visiblemente del efecto estético producido por sus escritos. Lo que les interesa son las rivalidades. El rasgo más constante en ellas es su ensañamiento, el rechazo en los dos campos de toda solución de compromiso.

¿De dónde viene esta intransigencia? Se dice en primer lugar que ésta depende de la importancia de lo que está en juego, el objeto de la rivalidad, a menudo muy valioso, como en el caso presente.

Entre los dioses y los demonios, siempre hay un objeto del que ambos grupos quieren asegurarse la posesión exclusiva. Es a menudo gigantesco, formidable, fantástico, a la medida de los supuestos antagonistas... Aquí es la tierra, en otro lugar será el sol, la luna, etc. Los dioses y los demonios se disputan la creación entera.

²⁴ Sylvain Lévi, *op.cit.*, p. 48. [N. de la T.: al no hallar la traducción de esta edición en castellano, la traducción será nuestra cada vez que se cite el libro de S. Lévi].

Este objeto es a menudo *imposible de compartir*, por la buena razón de que en verdad se trata de una abstracción más que de un objeto real, material. Es *Vâc* por ejemplo, la *Voz*, o más bien el lenguaje lo que se disputan los devas y los asuras, o incluso el Año, que significa el tiempo...

En un buen número de casos, sin embargo, los dioses y los demonios se disputan bienes que parecen fáciles de compartir, aquellos que los hombres, en la India védica en particular, se disputan agriamente, *el ganado*, por ejemplo. Allí también, en realidad, el reparto es imposible pues no se trata de un poco o incluso de mucho ganado, sino del ganado en sí, de la idea abstracta de ganado.

No son nunca los mismos objetos dos veces seguidas. En cada episodio, en efecto, los devas prevalecen sobre los asuras, gracias al sacrificio que realizan mejor que sus rivales, y esta victoria ritual les asegura la propiedad del objeto disputado. Cuanto más se avanza, se comprende mejor que los objetos tienen poca importancia. No son más que pretextos para la rivalidad. Su adquisición por los dioses, siempre victoriosos, significa simplemente que estos progresan constantemente en su marcha paciente hacia la inmortalidad y la divinidad en sentido clásico, que no poseían todavía al inicio. Los demonios por el contrario se hunden cada vez más en lo demoníaco.

Si el objeto es secundario, ¿en qué consiste lo esencial en estas rivalidades? ¿Es el temperamento belicoso de los rivales, su humor pendenciero? Ni los devas ni los asuras, la cosa está clara, quieren la paz. Los dioses —al menos en los textos traducidos por Lévi— son todavía más ávidos y agresivos que los demonios. Consiguen reavivar la rivalidad incluso en las circunstancias más propicias para su extinción.

El caso de la luna lo demuestra claramente. Es uno de los objetos que los dioses y los demonios desean simultáneamente. A diferencia de tantos otros objetos, la luna al menos en la astronomía védica, es eminentemente condicional. Todos los meses ella misma se parte en una luna creciente y en una luna menguante. Para evitar una nueva rivalidad, supongo, Prajâpati decidió asignar la primera a los devas y la segunda a los asuras. No cabe imaginar una solución más equitativa, sin embargo los devas no la quieren:

Los dioses tuvieron un deseo: ¿Cómo podríamos ganar nosotros la parte de los asuras? Fueron, adoraron, hicieron penitencia [practicando la ascesis competitiva]. Vieron los ritos de la luna nueva y de la luna llena, los celebraron y ganaron la parte que era de los asuras²⁵.

Los dioses desobedecieron a su creador y su principal protector. Lejos de ser castigados fueron recompensados pues «vieron» los ritos adecuados y los ejecutaron a la perfección. Como siempre, la rivalidad condujo al sacrificio y el sacrificio, como siempre, resolvió la querrela a favor de los devas que se llevaron la luna entera ante los ojos y la barba de Prajâpati.

Sparth y Samyat

Para comprender hasta qué punto la rivalidad es esencial en nuestros pequeños relatos es necesario observar con Sylvain Lévi, el rigor y la constancia de los términos

²⁵ Ib., p. 51.

que la designan²⁶. En un primer grupo de volúmenes, el término consagrado es *spardh* que significa precisamente «rivalidad»; en un segundo grupo, es *samyat* que significa más bien «conflicto». Estos términos tienen claramente un valor técnico. Es a ellos a los que deben recurrir los profesores y estudiantes (*brahmacarin*) en sus seminarios sobre los sacrificios. Lo que me interesa en estas rivalidades es el mimetismo que visiblemente las hace nacer y por consiguiente, al volverse recíproco, no cesa de exasperarlas. Para localizar la génesis, es necesario examinar el principio, siempre el mismo, en todos los episodios; los dos grupos están separados pero no cesan de observarse. Cuando uno de los dos se dirige hacia un objeto el otro se apresura a imitarlo, y rápidamente tenemos dos deseos en lugar de uno solo, dos deseos forzosamente rivales ya que tienen el mismo objeto. Por doquier la imitación es el motor de la rivalidad.

Esta imitación da cuenta de todas las simetrías, de todas las reciprocidades que marcan nuestros relatos *antes* de la intervención del sacrificio, y esto engendra una diferencia decisiva, siempre a favor de los dioses. Los demonios son presentados casi igual de sabios que los dioses, casi tan exactos en la práctica ritual, pero no del todo y esta es la única razón de su desmoronamiento continuo en lo demoníaco, y de la ascensión de los dioses hacia lo divino.

Las rivalidades se reinician siempre tras su conclusión sacrificial, no porque el conflicto se haya apagado mal, sino porque siempre hay nuevos objetos que suscitan nuevos deseos y estos nuevos deseos suscitan nuevas rivalidades, calmadas cada vez por nuevas intervenciones del sacrificio, en ocasiones durante mucho tiempo en el aire, pero siempre decididas finalmente en favor de los dioses.

²⁶ Ib., p. 44.

Esta imitación perpetua del deseo del otro que encontramos por todos lados en los Bráhmanas no es un fenómeno reservado a los dioses y a los demonios. Se produce también entre los hombres. Esta imitación está allí entre todas las criaturas inteligentes de Prajâpati, inseparable, evidentemente, de la violencia extrema de las relaciones entre los seres inteligentes, los hombres, los dioses y los demonios, todos los que deben recurrir al sacrificio para resolver sus conflictos y diferenciarse cada vez más.

Desde hace más de cuarenta años, he desarrollado una concepción del deseo más cercana a la de los Bráhmanas que a las concepciones occidentales actuales: es la concepción mimética. Para aquellos que no la conocen, voy a resumirla brevemente.

A diferencia de los simples apetitos, el deseo es un fenómeno social que se inicia con un deseo previamente existente, el deseo mayoritario, por ejemplo, o el de un individuo que tomamos como *modelo*, sin ni siquiera darnos cuenta, porque lo admiramos, porque todo el mundo lo admira...

Nuestra experiencia subjetiva contradice la verdad de nuestro deseo. Cuanto más intenso es este deseo, más nos parece nuestro y solamente nuestro. Pero esta experiencia es engañosa. No es por azar por lo que el deseo más intenso es siempre el más contrariado. La prueba es que, desde que deja de serlo, su intensidad disminuye. Nadie sabe sofocar mi deseo tan eficazmente como aquel que lo inspira, deseando él mismo, al parecer diabólicamente, el objeto que yo creo desear independientemente de él. Cuanto más mimético es un deseo, su intensa rivalidad convence más al poseedor de su «autenticidad», al mismo tiempo que, en realidad, el modelo es todopoderoso. El

mundo moderno «demistifica» y «deconstruye» todas las ilusiones secundarias pero es para aportar fe a la ilusión fundamental del deseo, que no engaña a los Bráhmans.

Cuando la mayor parte de nosotros, los occidentales modernos, pensamos en el deseo en general y más particularmente en nuestro propio deseo, creemos firmemente que lo hemos elegido *nosotros mismos, sin interferencia externa*. Estamos de acuerdo con aquellos que enraízan el deseo en el Yo, el sujeto, el Ego, en las famosas «profundidades de la subjetividad», siempre tenidas por «insondables», naturalmente.

Nuestro universo cree en la espontaneidad del deseo y en particular nuestras ciencias del hombre, fieles al optimismo de la Ilustración. Ahí está, a mi entender, la razón principal de la hostilidad de los indigenistas del siglo XIX para con los Bráhmans, o de la hostilidad de la ciencia establecida para con la teoría mimética.

Esta teoría ve, en cambio, lo que ven también los Bráhmans. Si la rivalidad está siempre ahí entre los devas y los asuras, es porque el deseo mimético está igualmente ahí. Muchos indicios confirman que todo se organiza en los Bráhmans en función del deseo mimético. Uno de los aspectos más visibles de esta conformidad es la indiferenciación, la indistinción entre los dioses y los demonios en el transcurso de sus rivalidades. No se puede decir nada de unos que no se pueda decir de los otros. La reciprocidad violenta hace de ellos copias idénticas los unos de los otros, análogas a esos gemelos enemigos que pululan en los mitos arcaicos.

En los mitos fundacionales, el tema de los gemelos enemigos es el que significa la reciprocidad indiferenciadora del mimetismo. En los Bráhmans, la cuestión de la

gemelaridad es planteada a propósito de los devas y de los asuras pero jamás se resuelve. Es presentada como irresoluble. Y he ahí, me parece, una versión radical de la indiferenciación mítica. Definir a los dioses y a los demonios como gemelos los dotaría todavía más de una excesiva identidad y eso es lo que los Bráhmanas les niegan. Los dioses y los demonios no son *ni siquiera* gemelos. Una gemelaridad irresoluble es más insuperable todavía que la gemelaridad explícita.

Dos órdenes superiores de criaturas han sido emitidas por Prajâpati: los devas y los asuras. El derecho de primogenitura está sin decidir entre los dioses agrupados; la primogenitura es asignada tanto a los unos como a los otros²⁷.

²⁷ *Ibid.*, p. 36. La presencia del deseo mimético en los Brahmanas me parece aún más evidente a la vista de una versión adicional, comentada y parafraseada por Sylvain Lévi. Atrae nuestra atención por lo que la separa de otras versiones, una diferencia que podemos definir fácilmente: un ser femenino desempeña el papel principal, algo que no ocurre con demasiada frecuencia en los Brahmanas. El proceso dramático que se revela en este texto no conduce al sacrificio y la violencia física real no toma parte en él. Podríamos por tanto pensar que tiene poco en común con las furiosas rivalidades entre dioses y demonios, pero volvemos a encontrar una vez más deseo y rivalidad mimética, porque el comportamiento del personaje femenino está dominado por la coquetería, y no hay nada más mimético que la coquetería.

La única diferencia es que la coquetería y el episodio que la retrata están situados en las elevadas y aún benignas regiones del deseo mimético, ajenas a la violencia física pero gobernadas por las mismas leyes. Es un lugar en el que las mujeres desempeñan una función, una región de violencia exclusivamente psicológica. Incluso aunque este episodio no termine en sacrificio, el deseo en cuestión es tan mimético como en cualquier otro lugar.

El personaje femenino al que aludo gira alrededor de una palabra en género femenino. *Vāc* significa la voz, el discurso, el

lenguaje. Los Brahmanas tratan la palabra y la cosa de un modo que podríamos denominar alegórico. Alegóricamente, hacen de ello una mujer, seductora pero tan vana que se cree a sí misma superior al propio sacrificio. Sus pretensiones curiosamente nos recuerdan a esas teorías recientes y sensacionalistas que pretenden disolver lo real en el lenguaje:

Los dioses y los Asuras, ambos descendencia de Prajâpati, poseyeron de la herencia de Prajâpati su padre... los dioses poseyeron el sacrificio, Yajna, los Asuras poseyeron la voz, Vâc. ... Los dioses dijeron a Vajna: Vâc es mujer, llámala y seguramente te pida que vayas... Él pensó para sí mismo: Vâc es mujer; la llamaré y ella me pedirá que vaya. La llamó. Pero al principio sólo mostró indiferencia. Y es por esto por lo que, cuando un hombre la llama, la mujer muestra sólo indiferencia al principio. Dijo: Desde la distancia me ha mostrado sólo indiferencia. Ellos [los dioses] le dijeron: Llámala, señor, y seguramente, te pida que vayas. Él la llamó. Ella no le habla y apenas si gira la cabeza. Y es por esto por lo que, cuando un hombre llama a una mujer, ella no le habla sino que simplemente gira la cabeza. Dijo: Ella no me ha hablado y apenas sí ha girado la cabeza. [Los dioses] dijeron: Llámala, señor, y seguramente te pida que vayas. Él la llamó y ella le pidió que se acercara a ella. Y es por esto por lo que al final una mujer le pide a un hombre que se acerque a ella. Dijo: Ella me ha pedido que me acerque. Los dioses consideraron: Vâc es mujer. ¡No podemos dejar que lo conduzca a su lado [el lado de los demonios]! Háblale en estos términos: Yo me quedo aquí, ven tú —entonces, cuando ella venga, nos lo comunicas. Por tanto, como se quedó en su sitio, la mujer fue a él. Él les comunicó su llegada: Ella ha llegado, dijo. Entonces los dioses la apartaron de los Asuras (Lévi, *op. cit.*, pp. 31-32).

Para los Brahmanas, Vâc está naturalmente por debajo del sacrificio, pero es, no obstante, importante y los dioses tienen interés en atraerla a su bando. Pero, ¿cómo separar a Vâc de los Asuras? El problema es aún más delicado cuando Vâc, como

Una sola cosa en nuestros pequeños dramas es más importante que las rivalidades, y es el sacrificio que las concluye. El hecho de que las rivalidades siempre vuelvan a empezar, después de cada conclusión sacrificial, no significa que esas conclusiones sean temporales, provisionales. La prueba de que no es así es que el objeto disputado resulta definitivamente adquirido por los dioses. Las rivalidades se retoman siempre, pero cada vez sobre la base de un nuevo objeto y de un nuevo deseo. Todos los pequeños dramas de los Bráhmanas, en este sentido, son como una escalera que sube para los dioses, una escalera que desciende para los demonios.

Llegada del sacrificio

Lo que siempre vuelve es la conclusión sacrificial, aunque tarde más o menos en llegar. Puede producirse

buena coqueta que es, se alegra al verse cortejada al mismo tiempo por los Devas y los Asuras. Le gustaría prolongar la situación de manera indefinida sin escoger nunca ninguno de los dos bandos. Yajna no le deja escapatoria recurriendo a la más clásica manipulación del deseo mimético: finge indiferencia.

La coquetería no está en las riquezas ostentosas, sino en la pobreza y en la desnudez. Este empobrecimiento está en contradicción con su discurso, pero confirmado por su comportamiento. Cae siempre en las trampas más crueles porque está motivada por una carencia de ser. Puesto que la coqueta se desprecia secretamente a sí misma, la simple indiferencia la atrae y se aparta de aquellos a los que atraía. Sylvain Lévi llama a Yajna vulgar manipulador. Es un poco severo. La manipulación es ubicua porque es efectiva en todas partes, en Oriente tanto como en Occidente, y este texto lo prueba. El deseo mimético no es característico de ninguna cultura en concreto porque es característico de todas ellas, más allá de un cierto grado de ociosidad y refinamiento.

enseguida, desde el primer sacrificio, o más tarde, al final de una doble serie de sacrificios, de los dioses o de los demonios. A veces son los dioses los que toman la iniciativa del sacrificio y a veces son los demonios. A veces también es Prajâpati, el dios-sacrificio mismo, quien «ve» el sacrificio el primero, y su intervención es la más decisiva. Percibo ahí la idea de que, si las rivalidades se exasperan suficientemente, son capaces de engendrar, y de hecho ellas solas lo engendran, no el sacrificio ritual en su conjunto, por supuesto, sino su origen, el crimen fundacional, el modelo de los sacrificios rituales. El sacrificio no es, en su inicio, una invención humana.

Entre las rivalidades y el sacrificio existe pues una afinidad jamás desmentida. Veo la prueba de esto en el hecho de que, desde que un sacrificio es ofrecido, poco importa en qué lugar, los dioses acuden en masa y rivalizan en torno a él. Cada uno de ellos desea que el sacrificio le sea ofrecido sólo a él y que los demás dioses sean excluidos.

Incluso en ausencia de los demonios, en suma, en el seno del grupo de los dioses, a partir del momento en el que se trata de sacrificar, las rivalidades estallan:

[...] Todos los dioses con pretensiones rivales [...] Todas las divinidades rodean al sacerdote en el momento en el que va a tomar la ofrenda: «¡Es para mí para quien la coge! - ¡Es para mí!»²⁸.

Sólo el mecanismo victimario y las condiciones de su puesta en marcha pueden dar cuenta de la estrecha relación, aunque compleja, entre las rivalidades y el sacrificio, que se excluyen recíprocamente y por tanto son inseparables.

²⁸ Ib., p. 53.

El sacrificio

Los Bráhmaas ven, a mi parecer, la naturaleza mimética del deseo mucho más perspicazmente que nuestras ciencias humanas. Si las rivalidades pululan en estas obras, es porque pululan en este bajo mundo y porque acompañan siempre al sacrificio. La supervivencia de todas las comunidades estaría constantemente amenazada si el sacrificio no interviniese, por su propia cuenta a veces, para ponerle fin.

Cuando las relaciones miméticas se enconan, no hay que desesperarse, por el contrario, no es indispensable renunciar a la violencia. Puede que convenga incluso dejar a las rivalidades el tiempo de enconarse más aún para facilitar el sacrificio. Son siempre los mejores sacrificadores, los más hábiles, los que salen del apuro en este bajo mundo.

La confianza que los brahmanes depositan en el sacrificio es total. Los hombres a los que recomiendan el sacrificio, antes que la renuncia, no son gente cualquiera. Son los *ksatryas*, la casta de los príncipes, la aristocracia guerrera, que eran de alguna manera los clientes de los brahmanes en lo que se refiere a los sacrificios. Confían siempre en el sacrificio para resolver todos los problemas a favor de los príncipes al servicio de los cuales se hallan.

Lejos de estigmatizar la avidez competitiva de los dioses, los Bráhmaas la excitan. Proponen siempre el recurso al sacrificio para regular los conflictos, en vez de la moderación y la no-violencia. Los autores no piensan aquí claramente en los recién llegados sino en la clase de los príncipes y de los aristócratas guerreros, los *ksatryas*, que son los únicos que tienen los medios para ofrecerse

sacrificios. En lugar de predicar la moderación y la no-violencia, los Bráhmaṇas recomiendan el sacrificio, la actividad que asegura su subsistencia. Hacen publicidad a favor del sacrificio.

Esta confianza en el sacrificio no es absurda en principio, pienso, incluso aunque a la larga, forzosamente, lo sea. Los brahmanes hablan del sacrificio como si se tratara de un técnica puramente humana, como si supieran que el poder de la paz y del orden que la habita, todo lo real que sea, no depende de una transcendencia propiamente religiosa, sino de un fenómeno desconocido y del que sólo se conocen las condiciones de activación. Lo esencial es pues respetar escrupulosamente estas condiciones de activación que, en principio, son lo mismo que las reglas rituales. En este punto la convergencia con la teoría mimética es aún más asombrosa. Voy a resumir ahora las tesis miméticas sobre este fenómeno original y su reproducción ritual .

El mecanismo victimario

Cuando las rivalidades miméticas franquean un cierto umbral de intensidad, los rivales olvidan, pierden o destruyen los objetos que se disputaban y la emprenden directamente los unos contra los otros. El odio del rival prevalece entonces sobre el deseo del objeto. Es el instante en el que todo parece estar perdido y en el que en muchos casos, tal vez, esta pérdida es efectiva. En otros casos, por el contrario, todo está salvado, como hemos visto, por el sacrificio. ¿En qué puede consistir esa salvación?

Mientras los rivales se disputan los objetos, no pueden llegar a entenderse. Una vez que los objetos son destruidos, apartados u olvidados, los rivales están cara a cara y todo parece perdido, ya que la violencia se multiplica, sin embargo, es cuando todo está salvado. Lo que el deseo de un mismo objeto no logra jamás —reconciliar a los adversarios— el odio por un mismo enemigo, paradójicamente, lo hace. Primero dos, después tres, y después cuatro antagonistas van a hacer una alianza contra un quinto y, de boca en boca, el mimetismo se va a convertir en una bola de nieve contra un antagonista cualquiera. El sistema entero, entonces, acabará por bascular hacia la unanimidad contra un adversario único, un *chivo expiatorio* elegido por el mimetismo mismo.

La confusión creciente, la indiferenciación, pueden polarizar a toda una comunidad entera contra un individuo único, un último enemigo que aparece de repente como el único responsable de la catástrofe y que se hace linchar inmediatamente. La comunidad se encuentra de repente desprovista de enemigo y se restablece la tranquilidad. Universalmente deshonrada al principio, la víctima, en razón de su poder reconciliador, se convertirá en figura salvífica.

La formidable «economía» de violencia que representa es lo que da al sacrificio la categoría de milagro. Polariza contra una sola víctima toda la violencia que, hacía un instante, amenazaba a la comunidad entera. Esta liberación parece tanto más milagrosa en cuanto que interviene siempre *in extremis*, en el instante en el que todo parece perdido.

Cada vez que una comunidad es salvada por un mecanismo de chivo expiatorio, se regocija, pero, en seguida se

angustia al constatar que los efectos del crimen fundacional son temporales y que la comunidad corre el riesgo de recaer en las rivalidades de las que acaba de escapar.

Presas del temor, todas las comunidades humanas se comportan de forma parecida. Intentan reproducir el milagro que las ha salvado inmolando a una nueva víctima en el lugar de la primera, con la esperanza de que la misma causa producirá los mismos efectos. Y esto es lo que pasa en todos los lugares en los que las comunidades humanas sobreviven y prosperan. El poder de sosiego se debilita poco a poco pero, durante un cierto tiempo, cada vez que se inmola a una víctima de recambio, conforme al modelo inicial, la violencia se apacigua. La primera iniciativa cultural de la humanidad es la imitación del crimen fundacional, que no es más que la invención del *sacrificio ritual*.

En muchas sociedades arcaicas, los grandes sacrificios empiezan siempre por un «simulacro de crisis», un desorden deliberado de la comunidad. Ningún antropólogo ha comprendido verdaderamente el porqué. Los estrategas del sacrificio identificaban lúcidamente en las rivalidades miméticas un factor favorable para la activación del mecanismo reconciliador, y las cultivaban deliberadamente antes de los sacrificios, para facilitar la polarización sobre la víctima única.

Las rivalidades miméticas de los Bráhmanas son una representación literaria de la misma idea que, en el sacrificio védico, que yo sepa, no aparece más que bajo esta forma.

Los ritos sacrificiales son todos probablemente, en el comienzo, ritos del tipo que Frazer designa como «ritos de chivo expiatorio», pues son todos un calco de los fenómenos espontáneos del tipo descrito, fácilmente reconocibles. Todas las comunidades humanas desarrollaban

antao sistemas sacrificiales, todos diferentes los unos de los otros, ciertamente, pero copiados de modelos nunca idénticos pero análogos en lo esencial.

En los Bráhmaas, los sacrificios ofrecidos por Prajâpati simbolizan quizás el fenómeno fundacional mismo. Los sacrificios ofrecidos por los dioses y los demonios simbolizan los sacrificios rituales.

Los Bráhmaas son particularmente perspicaces en lo que respecta a la génesis religiosa en tanto que exaltan el proceso sacrificial mismo todavía más que sus víctimas. La mayoría de los sistemas sacrificiales hacen lo contrario. Sin embargo, los dioses no son suprimidos y el más grande de todos se convierte, como ya hemos dicho, en los Bráhmaas, en el sacrificio mismo, Prajâpati.

2. LOS MITOS FUNDACIONALES DEL SACRIFICIO VÉDICO

Ayer hablé sobre todo de ese preludio prácticamente obligatorio del sacrificio: las rivalidades de los dioses y los demonios en los Bráhmaṇas, esos importantes comentarios védicos sobre los sacrificios. Estas rivalidades son imitaciones recíprocas de los deseos. Son pues miméticas en el sentido de la teoría mimética y, del mismo modo que en esta teoría, cuando llegan a su paroxismo, engendran espontáneamente el sacrificio que las interrumpe.

Lo que los Bráhmaṇas no dicen es el motivo de este cambio. Para la teoría mimética, de inspiración científica, debe tratarse de un fenómeno puramente natural, desconocido por los antropólogos y los sociólogos, que debe desencadenarse en el paroxismo de las rivalidades violentas por razones naturales identificables. He demostrado que el mimetismo debe cambiar de pronto de dirección y polarizarse por completo contra una víctima única, forzosamente no pertinente, pero que es rápidamente linchada por la comunidad unánime. Es aquello a lo que he llamado crimen fundacional o mecanismo victimario. Al precio de una violencia limitada a una sola víctima, este reconcilia a la comunidad contra esa misma víctima y, al final, en torno a ella ya que, en última instancia, su figura ha ejercido de salvador inesperado. Esta víctima es entonces divinizada

en el sentido de lo sagrado arcaico, simultáneamente violento y pacífico, perjudicial y bienhechor.

Las rivalidades incesantes son a la vez una patología social potencialmente fatal para las comunidades humanas y el terreno propicio para el desencadenamiento espontáneo del único fenómeno capaz de acabar con el conflicto, fenómeno que podemos llamar de chivo expiatorio, aunque tal vez haría bien en renunciar a esta expresión dado que soy consciente de que acarrea ciertos malentendidos. Todas las comunidades humanas se dan cuenta enseguida, forzosamente, de que los efectos beneficiosos del crimen fundacional no duran para siempre y se esfuerzan por renovarlos inmolando, sobre el patrón de aquel crimen, a nuevas víctimas elegidas deliberadamente para ese papel. La invención del sacrificio ritual debe ser la primera iniciativa propiamente humana, el punto de partida de la cultura religiosa, la única específicamente humana.

El sacrificio no es, por tanto, únicamente un instrumento de paz, sino que desencadena un proceso de repeticiones que engendra, progresivamente sin duda, todo lo que llamamos nuestras instituciones sociales y políticas. Cuanto más se repiten los sacrificios, más tienden a convertirse en aquello a lo que llamamos el funeral, la boda, los ritos de iniciación de cualquier tipo y también la monarquía, el poder político en general, siempre atravesado por lo sagrado; en definitiva, todas las instituciones de nuestra cultura.

Los beneficios que la humanidad ha obtenido de los sacrificios son pues reales y solo esta realidad puede explicar el apego que tienen por ellos los pueblos sacrificiales. Sin los sacrificios es posible imaginar que la humanidad habría sucumbido mil veces al poder destructor de su

propia violencia durante la mayor parte de su historia y sobre todo durante su inmensa prehistoria.

Como las crisis miméticas y sus resoluciones no se desarrollan nunca exactamente del mismo modo, los sacrificios no son nunca exactamente los mismos en dos sociedades diferentes, pero siempre se parecen lo bastante como para ser reconocibles como sacrificios. Las recientes tentativas de negar la universalidad de esta institución están en contra del sentido común y esterilizan el estudio de lo religioso.

La cultura humana es fundamentalmente religiosa y más de forma originaria que de forma secundaria y accesoria. El etnocentrismo más temible no es el que minimiza las famosas diferencias interculturales, cosa que nadie hace a día de hoy, sino por el contrario, es el que las exagera para desconocer mejor el papel universal de lo religioso, no sólo en la supervivencia de la humanidad sino en la organización social que ha emergido lentamente de los ritos sacrificiales y sobre la cual precisamente los Bráhmanas piensan en términos de diferencia.

Mi relativa justificación de lo religioso arcaico, el reconocimiento de su función social, no autoriza a los críticos a afirmar que me excluyo yo mismo de los investigadores «serios» y que no merezco siquiera ser refutado porque mi pensamiento procede de una inspiración religiosa que transgrede abiertamente la racionalidad científica.

Basta con leer mis libros con un mínimo de atención para constatar la falsedad de esta acusación. La teoría mimética da cuenta del sacrificio y de lo religioso arcaico a través de una fuerza puramente natural, el hipermimetismo humano. Es porque exaspera las rivalidades por lo que este hipermimetismo destruye las redes de dominación de

las sociedades animales pero, a cambio, en el paroxismo de la violencia desatada, les pone otro freno natural, el mecanismo victimario, el asesinato fundacional que suscita a su vez los sacrificios rituales. En esta génesis, no puede hallarse el menor recurso a la trascendencia o a nada «irracional».

La creencia religiosa común a todas las sociedades arcaicas, la religión védica incluida, consiste en pensar que el «milagro» del sacrificio, el carácter mínimo de su violencia es demasiado inesperado e incomprensible como para ser susceptible de tener una explicación natural. Es entonces cuando se hace referencia a una omnipotencia situada más allá del hombre, propiamente trascendental.

Encontramos siempre, en el pensamiento arcaico, una ilusión religiosa no superada, incluso en los sistemas más perspicaces, el védico por ejemplo. Pero esa ilusión coexiste, en particular en los escritos védicos, con un conocimiento acerca del funcionamiento sacrificial muy superior a todas las pseudo-demistificaciones que proponen las explicaciones modernas tradicionales.

La reflexión religiosa del mundo védico está enteramente atravesada por el eje sacrificial y hace gala con respecto a este último de una perspicacia excepcional al insistir, lo repito, en las rivalidades miméticas que preceden y engendran esta misteriosa institución.

Antes de los Bráhmanas, no obstante, la atención se centra sobre la víctima del primer sacrificio más que sobre el sacrificio directamente. Es hacia esta primera víctima hacia la que se dirige el reconocimiento de la comunidad y es ella, más que el sacrificio directamente, la que resulta divinizada al principio. Lo repito, así es como suceden las cosas en la mayor parte de los sistemas arcaicos.

Y es así como suceden igualmente las cosas en el primer y más conocido de todos los libros de los Vedas, el Rig-Veda. En este libro, el texto más famoso, creo, se encuentra una especie de mito fundacional consagrado por completo a esa víctima inicial en quien se encarna el poder divino del sacrificio. Se llama Purusha.

Veremos más adelante que existe también, en los Bráhmaṇas, un segundo mito fundacional del sacrificio en el que no es la víctima sino la actividad sacrificial misma la que resulta divinizada. En relación a la teoría mimética, este segundo mito es más perspicaz y más interesante todavía que el primero pero, por ahora, hablaré de la víctima divinizada en el muy célebre *Himno a Purusha*²⁹.

Himno a Purusha

El texto al cual hago alusión lleva el número 90 en el décimo y último libro del Rig-Veda. Hoy en día, la palabra *purusha* significa sencillamente hombre. En el himno en cuestión, designa a la primera de todas las víctimas sacrificiales a la cual es imposible definir como a un hombre en el sentido habitual del término. Los manuales de mitología definen a menudo a Purusha como a un «gigante primordial» y clasifican el texto que vamos a leer en una subcategoría de mitos caracterizada por el papel central de uno de esos gigantes. Hay uno en China,

²⁹ El *Himno a Purusha* (Rig Veda, X, 90) está reproducido aquí según nuestra versión en castellano de la traducción francesa de Louis Renou, citada por Madeleine Bourdineau, Charles Malamoud, *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, Louvain-Paris, Peeters, «Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses.», vol. 79, 1996, p. 14-15.

otro en Escandinavia. En Mesopotamia, el mito de Tiamat asesinada por Marduk aparece a menudo en la lista de esos mitos.

La definición de Purusha como «gigante» primordial no se corresponde sin embargo con lo que aparece en el himno. Purusha es gigantesco, es cierto, e incluso más que gigantesco, pero no se parece más a lo que entendemos por «gigante» que a lo que entendemos por hombre. He aquí la primera estrofa del himno:

Purusha tiene mil cabezas, mil ojos, mil pies. Al cubrir la tierra de parte a parte, todavía la rebasa diez dedos...

Purusha hace pensar en una especie de doble de la realidad en su conjunto, es una creación *avant la lettre* que contiene a la multitud de los seres al completo bajo una forma todavía mal diferenciada. A partir de esa forma todavía informe emergerá el universo, por la virtud del primer sacrificio:

Sobre el césped sagrado, rociaron a Purusha, es decir, el sacrificio que había nacido en los orígenes. Por él los dioses, así como los Santos y los Videntes cumplieron el sacrificio.

El hecho de que todos los sacrificadores preexistan respecto a la creación primera no se explica, como tampoco su número que es, de forma evidente, importante. Son todos los dioses juntos, todos los sabios juntos, y también los videntes, todos los videntes juntos los que inmolan a Purusha. ¿Por qué son tan numerosos? ¿Qué viene a hacer tanta multitud en un asunto tan sabio en apariencia, tan ordenado como es este sacrificio? Estas cuestiones

pueden ser concebidas como una enorme envoltura llena de lo real a granel, tal vez una *piñata*, una de esas muñecas latinoamericanas que se golpean a bastonazos en ciertas fiestas, para que salgan, al destriparlas, los regalos de todo tipo que contienen.

Por muy sugestiva que sea, esta última imagen no es aceptable en realidad ya que Purusha no es ni la envoltura ni el continente. Él mismo es la materia aglutinada de todas las cosas y la creación sacrificial consiste en desmembrarlo, en hacerlo pedazos, en convertirlo en jirones.

Ante Purusha, pienso enseguida en el sacrificio dionisíaco, en el terrible *diasparagmos*, la avalancha ciega de una multitud histérica contra una víctima atacada a puñetazos, a puntapiés, arañada, mordida, literalmente despedazada, desmigajada por sus asaltantes que son glorificados después con el título de «sacrificadores».

La idea parece buena pero el tono solemne y la serenidad majestuosa del himno contradicen el furor histérico de la manía dionisíaca. Lejos de ser frenético e improvisado, el sacrificio de Purusha es presentado como una acción larga y sabiamente premeditada, segura de su justicia y de su fundamento. Nos da la sensación de una respuesta directa y positiva a una exigencia religiosa asumida racionalmente por gente demasiado sabia como para eludirla:

De este sacrificio [...] se hicieron los animales que están en el aire, los del desierto y los de las aglomeraciones.

De este sacrificio [...] nacieron las estrofas, las melodías; la métrica nació de él así como las fórmulas litúrgicas.

De este sacrificio nacieron también los caballos y todas las bestias con doble hilera de dientes. Las vacas también nacieron de él, así como las cabras y las ovejas.

Cuando hubieron desmembrado Purusha, ¿cómo distribuyeron sus partes? ¿En qué se convirtió su boca?

¿Qué pasó con sus brazos? Sus muslos, sus pies, ¿qué nombre recibieron?

En esta última estrofa, la palabra «desmembrado» me hace agudizar el oído y es por lo que la he subrayado. Pone de nuevo sobre la mesa la sospecha que he descartado enseguida. «Desmembrado» hace pensar una vez más en lo dionisiaco, en el resultado final de la avalancha colectiva sobre la víctima.

El sacrificio del Purusha podría ser la versión muy modificada y juiciosa de una escena que, en el origen, debía parecerse más al linchamiento de Penteo por las Bacantes que al himno del Rig-Veda. La tendencia a minimizar e incluso a suprimir la violencia está presente siempre y en cualquier rito, y sólo un examen atento puede indetificar los rastros de lo que Durkheim llamaba el «origen volcánico de lo religioso».

La teoría mimética es de un durkheimismo radicalizado que lejos de perseverar en el sentido del rito, es decir, en el sentido del borrado de la violencia, trata de remontar por el contrario hacia aquella y se enfrenta deliberadamente a contrapelo con el mito. Quiere hacer resurgir la violencia que adivina detrás de los mitos, incluso cuando está tan borrada como en el caso de Purusha.

Todos los jirones de Purusha, todos los fragmentos de su carne se transforman en seres perfectamente formados y constituidos. El linchamiento creador aparece de forma visible en gran cantidad de sistemas religiosos tan alejados los unos de los otros en el tiempo y en el espacio

como el de la Grecia presocrática y el de los aborígenes australianos a finales del siglo XIX.

Las piezas y pedazos arrancados a Purusha se convierten en los diversos componentes del orden social. He aquí la respuesta que da el himno a la pregunta que cerraba mi última cita:

Su boca se convirtió en el Brahmán, el Guerrero fue el producto de sus brazos, sus muslos fueron el Artesano, de sus pies nació el Servidor.

Son las partes cada vez menos nobles de Purusha las que proporcionan la sustancia de los cuatro «varnas»³⁰ en su orden jerárquico, primero los sacerdotes, después los guerreros, luego los artesanos y por último los intocables. El desmebramiento original se presenta aquí como una fuerza de separación y de espaciamiento que produce no sólo los seres vivos sino las divisiones sociales, los dioses mismos y finalmente la creación entera.

«De Purusha nació la energía creadora y la energía creadora nació de Purusha». Pero sólo los sacrificadores, por su violencia, pueden liberar esa energía y engendrar la naturaleza, los astros, el sol, la luna, el cielo, la tierra, los diversos animales, y del mismo modo los himnos religiosos, la liturgia, la música, absolutamente todo. La luna nació de su conciencia, de su mirada nació el sol, de su aliento nació el viento.

³⁰ Todas las castas y subdivisiones de castas pertenecen a uno de los cuatro varnas, que controlan el conjunto del sistema pero no tienen existencia real.

El espacio aéreo salió de su ombligo, de su cabeza el cielo, de sus pies la tierra. De su oreja los orientes: así fueron regulados los mundos.

Las Escrituras védicas, en suma, definen la creación de forma bastante «estructuralista», en términos de separación diferenciadora. No obstante, el proceso no es una simple separación como en Lévi-Strauss, es un *descuartizamiento*³¹ sacrificial. El papel del sacrificio en el proceso fundacional es lo que el estructuralismo renuncia a ver y es también aquello que el rito, al envejecer, trata en vano de disimular, el hecho de que el orden sea engendrado por un paroxismo de violencia desordenada.

Todo lo que sugiere el furor colectivo, todo lo que contradice sordamente la serenidad ritual de nuestro texto constituye, creo, una supervivencia, un rastro de lo que se produjo realmente en el origen, un linchamiento semi-borrado por las innumerables repeticiones que refuerzan siempre el efecto ritual por excelencia, el escamoteo de la violencia y, finalmente, la violencia del sacrificio mismo, la negación del sacrificio.

Al identificar lo divino con la víctima sacrificial, el *Himno a Purusha* se acerca a la mayoría de las religiones arcaicas. Sólo la última estrofa aporta una nota diferente:

Los dioses sacrificaron el sacrificio por el sacrificio. Tales fueron las primeras instituciones. Estas potencias tuvieron acceso al firmamento, ahí donde están los Santos, los dioses originales.

³¹ (N. de la T.: Girard hace aquí un juego de palabras entre *écartement* (separación) y *écartèlement* (descuartizamiento) imposible de reproducir en castellano).

En esta última estrofa, Purusha aparece no sólo como la primera víctima, la cara pasiva del sacrificio, sino también como la otra cara, la actividad sacrificial. Ambos aspectos son inseparables. Esta conclusión anuncia la concepción que florecerá en los Bráhmanas, la que diviniza el sacrificio tanto en su forma activa como en su forma pasiva.

Entre los temas que deberían figurar en el *Himno a Purusha* y que no figuran, está la acusación mítica de la cual Purusha debería ser el objeto, la acusación fantástica y estereotipada que moviliza a los linchadores contra el individuo elegido por el mimetismo, la acusación que justifica esta elección y se convierte en unánime a pesar de su carácter arbitrario, la acusación que justifica el linchamiento a los ojos de los linchadores y que, normalmente, aparece explícitamente en los mitos fundacionales, en todo informe de cualquier fenómeno de chivo expiatorio representado por sus perseguidores.

Debían existir versiones antiguas del *Himno a Purusha* que hacían de éste un «culpable», un hijo parricida e incestuoso, por ejemplo, en el mismo sentido que el Edipo de los griegos. Esta acusación ha debido borrarse con el tiempo y este borrado se inscribe en la línea general de la evolución hacia lo «religiosamente correcto» que caracteriza a toda cultura duradera tarde o temprano.

Incluso si, a final de cuentas, la víctima fundacional pasa por ser bienhechora, salvadora, aparece primero forzadamente como «debiendo ser asesinada» por criminal execrable, infinitamente temible. Si la víctima no apareciese así al principio, no se llegaría a ningún acuerdo para lincharla y su muerte no reconciliaría a la comunidad; ya no sería pues divinizada.

No olvidemos nunca que son los linchadores los que nos cuentan el origen de su culto sacrificial y que es su error con respecto a la víctima lo que ha hecho de esta un «chivo expiatorio». Hace falta pues que esta víctima parezca «merecer» su castigo para «merecer» más tarde, en última instancia, su divinidad.

Las comunidades no identifican, es evidente, la naturaleza puramente mimética y mecánica de su experiencia religiosa. Puesto que la víctima parece causar los sufrimientos de la comunidad, debe ser también la víctima, supuestamente, la que debe poner fin a ese sufrimiento. Es por esto por lo que, repito, aparece finalmente como un ser todopoderoso, divino.

La génesis de un mito se produce cuando un grupo de perseguidores transforma a su chivo expiatorio, al principio percibido únicamente como maléfico, en una divinidad bienhechora, a causa de su poder reconciliador. Para satisfacerme del todo, para verificar del todo la teoría mimética, el *Himno a Purusha* debería contener alguna traza más de la operación de chivo expiación bajo el aspecto de esa acusación contra la víctima, falsa pero indispensable, y que, desgraciadamente, en el ejemplo que nos ocupa ya ha desaparecido.

El crimen que ya no está

Esto es esencial y lo voy a resumir una vez más: ha tenido que haber, en un pasado indeterminado, imposible de situar, un crimen de Purusha, que desde luego no era más que una proyección imaginaria pero necesaria, evidentemente, para la fabricación de un chivo expiatorio

lo suficientemente odioso. Si Purusha no parece ser culpable, debe ser a causa de la antigüedad extrema del mito que ha borrado todo lo que la génesis del orden religioso tiene de inquietante, de potencialmente revelador de la violencia fundacional.

Purusha parece irreprochable a los ojos de aquellos que lo despedazan. ¿Por qué lo despedazan, entonces? Se supone que la dimensión trascendental del mito sustituye el motivo real que ha desaparecido, pero esto no es más que una reordenación tardía de datos modificados por el desgaste ritual, por la eliminación de toda violencia.

La acusación mítica se pierde en el camino y sólo subsiste, en los sistemas más «desgastados», la veneración por la víctima divinizada. Lo religioso evoluciona siempre hacia la disminución de la violencia y el salvajismo, es decir hacia lo que vemos aquí. Esto es, de hecho, la prueba de su eficacia.

A causa de esta evolución normal, el *Himno a Purusha* es pobre en relación a informaciones incluso indirectas sobre su propia estructuración mítica, sobre el mecanismo de chivo expiatorio que forzosamente lo constituye pero que nada específico nos señala fuera de los detalles que he apuntado al principio, la cantidad asombrosa de sacrificadores y el desmembramiento al que se entregan.

Todo esto no supone ningún problema en principio y es sólo bajo mi punto de vista de pedagogo por lo que lamento tener que habérmelas con un mito tan usado que me priva de la asombrosa ilustración que deseaba encontrar en él. Esto disminuye la fuerza demostrativa de mi exposición.

Para convencer a mis oyentes de que el sacrificio surge de un fenómeno de chivo expiatorio, necesitaría un mito

más violento que el de Purusha, que no es lo bastante criminal para mi gusto. Ni el menor parricidio ni el menor incesto le son atribuidos. El rasgo más espectacular de mi demostración se oculta en el momento en el que más falta me hace.

Afortunadamente para mí, hay más cosas aparte de Purusha. Hay un segundo mito fundacional del sacrificio entre los Vedas, como he señalado antes, y ahora voy a centrarme en él. La acusación que buscábamos en vano en el Himno a Purusha, la encontraremos en los textos de los Bráhmānas sobre Prajâpati, que son, de forma verosímil, una versión rectificadora y enriquecida del himno del Rîg-Veda.

Prajâpati

Nos dirigimos ahora hacia los Bráhmānas y hacia esta creación mítica, sin duda ahora un poco artificial pero extraordinariamente perspicaz que ya mencioné ayer, Prajâpati. No hay que ver en él a un dios del sacrificio, observa Sylvain Lévi. Esos dioses nos dan la impresión de que lo divino y lo sacrificial son dos entidades separadas que se encuentran por razones fortuitas, ajenas a sus respectivas esencias. La unión de ambas es consustancial y por eso Lévi llama a Prajâpati *el dios sacrificio*. Quiero ir todavía más lejos en este mismo sentido y decir *el sacrificio dios*.

Consultemos pues los antecedentes penales de Prajâpati —existen diversas variantes entre los Bráhmānas— y tendremos la satisfacción de encontrar ahí lo que hemos buscado en vano en el caso de Purusha.

La palabra compuesta *prajâpati* quiere decir «señor de las criaturas» y se encuentra ya en el Rig-Veda, bastante cerca del *Himno a Purusha*. ¿Por qué los Bráhamanas no retoman la misma palabra *purusha*? Ambas concepciones están muy cercanas, es cierto, pero están lejos de ser idénticas. La de los Bráhamanas, la que es verosímilmente más reciente, es más tradicional que la que es en principio más antigua y ésta podría ser una restauración sabia del crimen que, puesto que es atribuido de forma unánime al dios por unos fieles indignados, justifica el sacrificio primordial.

Es el crimen en el oombre del cual la comunidad entera se moviliza contra el chivo expiatorio que, de hecho, se convierte en una fuerza unificadora y salvífica.

Para lanzar a una comunidad entera contra un chivo expiatorio no es necesario que este sea verdaderamente culpable, lo repito, pero sí es necesario que lo parezca para sus linchadores, los verdaderos autores de ese mito, que no existiría si los asesinos no hubieran creído en la maldad de su víctima, la misma que a continuación se convertirá en una divinidad protectora.

La antropología moderna no ha desatado jamás este nudo gordiano y no puede desatarlo porque, para hacerlo, hay que comprender que la acusación es real, que debe atañer a una víctima real, sobre la cual no sabemos nada, por supuesto, pero cuya realidad está garantizada por la frecuencia de la acusación en el mundo real, en los fenómenos de masas, todavía hoy. Los crímenes del tipo parricidio, incesto, bestialidad y otros motivos análogos no tienen un fundamento objetivo, sin duda, pero no son por ello menos reales si son usados como acusación. Incluso hoy en día, los encontramos en las violencias colectivas

del tipo caza de brujas, por ejemplo, que no son, en mi opinión, más que mitos abortados, imposibilitados para su expansión por una evolución intelectual y espiritual generadora de un escepticismo que subvierte la mitología.

No interpretar lo que dicen los perseguidores como una acusación real, ver ahí, como se hace hoy en día, sueños, poesía, ficción, una «actividad lúdica» u otras cosas irreales, ajenas a toda persecución, es burlarse de todo el mundo, es re-mitificar, pensar como los perseguidores en el fondo, que piensan que su propia violencia es legítima o por lo menos perdonable. Se proyecta así el conjunto del mito en lo imaginario y es lo que hacen los modernos para desembarazarse de su propia violencia, para escamotear una vez más el mecanismo de chivo expiatorio que continúa, por eso mismo, estructurando secretamente sus interpretaciones.

La lectura freudiana de Edipo, por ejemplo, lejos de desmitificar las acusaciones míticas, absolutiza el parricidio y el incesto al atribuírselo a todos los hombres sin excepción.

La manera moderna de engañarse es pensar en el mito como en algo enteramente imaginario, es hacer de él una pura ficción. Creer que el mito no se refiere a ningún fenómeno real, atribuirle un valor «puramente simbólico» es tan erróneo como todo lo contrario, la fe en la veracidad literal del conjunto. En ambos casos, se desconoce igualmente el mecanismo que estructura el mito, el fenómeno de chivo expiatorio que debe tomarse en serio sin tenerlo por cierto.

El mito no es enteramente ficticio ni enteramente real, transfigura un fenómeno que los autores-perseguidores no comprenden y cuya miserable verdad es restablecida

por la teoría mimética. El mito es obra de perseguidores demasiado felices por haberse reconciliado sin mucho esfuerzo como para hacer gala de espíritu crítico y rehabilitar a su víctima. Es mejor divinizarla.

Los Bráhamanas atribuyen a Prajâpati el crimen cuya ausencia lamentaba —en el plano teórico— en el *Himno a Purusha*, el crimen siempre susceptible de justificar un linchamiento a los ojos de una multitud arcaica o atrasada: el incesto.

Como Edipo, como todas las divinidades, Prajâpati tiene circunstancias atenuantes pero no son las mismas que el héroe de Sófocles. El dios no puede convertirse en alguien sexualmente activo sin acabar siendo culpable de incesto, pues es el padre de todas las criaturas sin excepción. Cuando hace el amor con la diosa Aurora, su hija, las demás criaturas se escandalizan y deciden, unánimemente por supuesto, —es la unanimidad del linchamiento fundacional— ajusticiarlo. La dimensión colectiva está ahí pero la ejecución de la sentencia se confía a un único dios, el más cruel y siniestro de los dioses védicos, Rudra.

He aquí lo que dice sobre este asunto Sylvain Lévi:

Prajâpati no puede aparcarse sin cometer incesto. Los Bráhamanas se complacen en contar el crimen de su Dios con la indiferencia de la costumbre: «Prajâpati, dice uno, quiso poseer a su propia hija —ya fuera Dyaus o Usas. Deseo aparearme con ella, dijo, y la poseyó. Los dioses tuvieron aquello por una falta: es él, se dijeron, quien trata así a su hija, nuestra hermana. Los dioses dijeron al dios que reina sobre las bestias: En verdad, comete una transgresión, él que trata así a su hija, nuestra hermana; atravesémoslo. Rudra le apuntó y lo traspasó... Cuando la ira de los dioses se dissipó, curaron a Prajâpati y le arrancaron...». Los detalles

varían de un texto a otro; la hija de Prajâpati, por ejemplo, se transforma en cierva para escapar a la pasión culpable de su padre; él se transforma al instante en un ciervo. El Kausitaki, que se caracteriza a menudo por su tendencia moral, no osa suprimir el incesto tradicional pero sustituye a Prajâpati por sus hijos³².

Sylvain Lévi está un poco afectado por el incesto, del cual percibe el carácter tradicional pero no su necesidad estructural. No es únicamente por respeto a la tradición por lo que los autores de los Brâhmanas lo retoman, sino porque adivinan su importancia. Tal vez hayan encontrado el incesto en otros textos que nosotros no tenemos; tal vez lo hayan reinventado por completo. La ingeniosidad de su solución me hace pensar que la segunda hipótesis es la buena.

El hecho de que Prajâpati deba parecer culpable y padecer el castigo del culpable no impide que los Brâhmanas vean en él al gran dios creador y que, acto seguido tras su ejecución, sus hijos perdonen su crimen y decidan resucitarlo. En otros textos de los Brâhmanas, no hay incesto ni castigo pero Prajâpati no deja por ello de pasar por la prueba de la muerte y de la resurrección. Es su actividad sacrificial la que lo agota y lo hace morir. Se desmorona y se deshace en pedazos entre los brazos de sus hijos quienes, también aquí, lo hacen revivir y le permiten continuar con su obra. El dios sacrificio está sometido a la ley de la muerte y de la resurrección puesto que él es la encarnación de la misma.

Los autores de los Brâhmanas son excelentes especialistas del sacrificio. No debemos concluir por todo

³² Sylvain Lévi, *op. cit.*, p. 118-120.

aquello que vemos ahora que desmitifican los mitos en el mismo sentido en que lo hace la teoría mimética. Esta desmitificación acabará por producirse pero más tarde, creo, al término del período propiamente védico que desemboca en un pensamiento radicalmente crítico en lo que respecta al sacrificio: en el budismo, evidentemente, y en los Upanishads de los cuales hablaré mañana.

Retorno al dios Soma

El desequilibrio, la confusión mental causados por la crisis mimética facilitan las sustituciones sacrificiales y ayudan a los miembros de la comunidad a sustituir a su rival mimético por aquel que está convirtiéndose en el chivo expiatorio unánime. Una cierta embriaguez, pues, un cierto vértigo resulta favorable para el éxito de la operación sacrificial.

Los autores de los Bráhmanas hacen gala de una perspicacia extrema en la identificación de las condiciones de posibilidad de los sacrificios, de todo lo que facilita los mecanismos de chivo expiatorio. Saben que para producir su efecto reconciliador, el sacrificio requiere de una pérdida de vigilancia y de lucidez. Un indicio de esto es el recurso frecuente a las drogas alucinógenas en los sacrificios, así como a todo tipo de procedimientos utilizados para reproducir artificialmente el frénesis original, las turbaciones de la percepción que facilitan las sustituciones sacrificiales.

Hablé ayer del brebaje sacrificial llamado *soma*. Si los especialistas piensan que provocaba la embriaguez es porque ciertos textos concuerdan con esta hipótesis

y también porque en numerosos sistemas sacrificiales se utilizaban todo tipo de procedimientos para poner a los participantes en estado de trance: se fumaba cáñamo, tabaco, etc. Se giraba rápidamente en torno a uno, se favorecía la excitación sexual. Estas prácticas hacen que la identificación de las sustituciones sacrificiales sea más difícil. Lo esencial en el sacrificio es tomar a una víctima por otra. Todo lo que disminuye la agudeza de la percepción favorece el éxito del sacrificio.

Hablemos otra vez del dios Soma. La preparación del brebaje se concibe como un sacrificio. Pero no se puede matar al dios en realidad, ya que es inmortal. El hecho de sacrificarlo, sea cual sea su significado exacto, no es por ello una experiencia menos desagradable o irritante. Al sacrificar al dios se expone uno a sus represalias.

Entre los numerosos individuos implicados en la preparación del brebaje sagrado, los más amenazados eran evidentemente aquellos que aplastaban los tallos de soma para extraer de ellos la savia, los sacrificadores propiamente dicho. ¿Qué hacer para reducir ese peligro? Los textos sugieren varias maniobras muy reveladoras. Se aconseja al sacrificador que desvíe su atención de ese dios al que está exprimiendo, que no piense en él sino en algún otro al que sacrificaría si tuviese elección. Y el texto demuestra aquí un genio revelador probablemente involuntario pero igualmente impresionante. He aquí las palabras que nos trasmite a este respecto Sylvain Lévi:

Cuando se golpea de muerte a Soma, se piensa en el enemigo; a falta de un enemigo, se apunta con el pensamiento a una brizna de hierba³³.

³³ Ib., p.130, nota.

Aquí tenemos, con toda evidencia, una revelación plena y completa de la función real del sacrificio. No se trata de un sacrificio formal, está claro, sino del sacrificio de un dios. Lo que el texto recomienda al sacrificador, para protegerlo de su víctima, es que piense expresamente en aquel a quien tiene realmente ganas de matar, en aquel a quien tal vez mataría si no estuviese prohibido.

Dado que la víctima sacrificial pasa por ser aquí más preciosa todavía que el ser que la sustituye, el sentido normal de la sustitución se invierte y, al explicitar esta inversión, el texto revela la función real del sacrificio. Resulta ser una estrategia para impedir que los enemigos se maten entre sí proporcionándoles víctimas de recambio. Nada más sorprendente que esta revelación que no es más que una especie de juego autorizado por la ilusión, sabiamente sustentada, de que la violencia contra el dios es la más real y la más temible de ambas. A propósito de esta comedia, la verdad surge como un relámpago que destella un instante en el cielo del sacrificio antes de que todo se sumerja en la noche.

Este texto confirma nuestra intuición esencial. El sacrificio es una estrategia para impedir que la violencia se esparza en la comunidad, para reconducir hacia una víctima sacrificable el desorden peligroso que constituiría la muerte del enemigo personal si esta estuviese permitida.

El sacrificio es un esfuerzo para engañar el deseo de violencia al pretender, en la medida de lo posible, que la víctima más peligrosa, la más fascinante por tanto, sea la del sacrificio antes que el enemigo que nos obsesiona en la vida cotidiana. Los viejos brahmanes comprenden que entre la violencia de los hombres y la del sacrificio, existe una relación que, a pesar de estar generalmente oculta, no

deja de ser esencial, y esta verdad se formula explícitamente en el texto. De todas las reflexiones sacrificiales sobre el sacrificio, esta, creo, es la más reveladora de todas.

El mecanismo del chivo expiatorio se confunde con un mecanismo de sustitución convincente gracias a su unanimidad, mientras que no se descubra su naturaleza mimética. Es fácilmente demostrable que este fenómeno está presente no sólo en el corazón de los sacrificios védicos sino en la periferia de unos cuantos, notablemente el sacrificio del dios Soma.

Los riesgos que corren los sacrificadores de Soma comienzan, si creemos a los Bráhmanas, con la compra de la planta a los que la cosechaban en las pendientes del Himalaya. Los Bráhmanas recomendaban a los sacrificadores que explicaran correctamente al dios que se le compraba solamente por motivos religiosos legítimos, loables incluso:

Cuando se compra al soma es para reinar sobre los himnos, para dominar sobre los himnos. En realidad, se mata al soma cuando se le exprime, y entonces se le dice: Te compro para reinar sobre los himnos, para dominar sobre los himnos y no para matarte³⁴.

Comprar o vender al dios constituye un acto tan culpable que, para desviar su cólera, no se contentaban con deshacerse en excusas y otras protestas virtuosas, recurrían a una estrategia muy característica de la mentalidad sacrificial védica. Para desviar la atención del dios, se esforzaban por orientarla hacia una víctima en segundo grado, un extranjero, un vagabundo. Proponían al dios

³⁴ Ib., p. 170.

un falso culpable, en definitiva, un chivo expiatorio insignificante que le ofrecían en lugar de los verdaderos responsables, los sacrificadores.

Se trata aquí de una víctima de sustitución en el sentido más literal. Los sacrificadores ofrecen al dios este comprador fantasma para hacerle olvidar que son los verdaderos compradores y consumidores de su propia sustancia:

Antes de emplear el soma, el presbítero entrega los tallos sagrados a un personaje de baja clase social quien se los vende entonces a precio de oro. «Quien vende el soma es un malvado». Él [este intermediario] es el traidor de la comedia y es sobre el que debe recaer la furia del dios y el castigo por el asesinato³⁵.

La noción de chivo expiatorio en un sentido moderno se corresponde perfectamente con la maniobra aquí descrita. Si no se ve en el caso presente, no se verá en ningún sitio. Identificamos pues, en estos textos, las dos creencias que constituyen la realidad del sacrificio y que nos parecen incompatibles. Está primero la creencia en la efectividad de las sustituciones, incluso las más deliberadas y calculadas. Acto seguido, la idea de que se puede disimular al dios la maniobra destinada a engañarlo. Tal vez se cuente en el fondo con su complicidad pasiva, tal vez se espere que haga como que no ha visto nada.

Los sacrificadores no ven, parece ser, que es la ignorancia a propósito del mecanismo victimario la que lo vuelve tan eficaz. Dicho de otro modo, identifican el mecanismo y lo comprenden perfectamente, y sin embargo

³⁵ Ib., p. 170.

continúan desconociéndolo puesto que todavía creen en su virtud protectora, puesto que se entregan al pequeño tejemaneje aquí descrito.

El conocimiento ritual es práctico, técnico; no acaba de ocultar a nuestro entendimiento que no puede reparar en el mecanismo del chivo expiatorio sin desmitificarlo como moralmente insoportable en virtud de su injusticia. Es ineficaz, en consecuencia, en todas nuestras relaciones con lo divino, a menos que el papel de chivo expiatorio no sea asumido voluntariamente.

¿Cómo esperar que se pueda esconder a un dios, destinado a leer en las conciencias humanas como en un libro abierto, un disimulo tan grosero como éste? Tal vez lo que se espera de este dios es que cierre los ojos, que se vuelva un cómplice pasivo de la maniobra. La actitud ritual reposa sobre una mezcla de credulidad ingenua y de cinismo extremo, de cuya coexistencia no dejamos de sorprendernos. Para comprender lo que nos obliga a rechazar, al menos en principio, esta manipulación de los chivos expiatorios, hay que volverse, creo yo, hacia la Escritura judeocristiana, y eso es lo que haremos mañana.

3. EL SACRIFICIO DESVELADO EN LAS RELIGIONES BÍBLICAS Y VÉDICAS

Anteayer y ayer, encontré en los Bráhmanas el fundamento de mi teoría del sacrificio: el fenómeno llamado del *chivo expiatorio*. Las rivalidades miméticas lo suscitan al polarizarse espontáneamente, cuando llegan al paroxismo, contra una víctima única. La execración y la destrucción unánimes de un pseudo-enemigo reconcilian a la comunidad, al precio relativamente módico de una sola víctima. Este fenómeno es máspreciado en tanto en cuanto las comunidades llegan a reproducirlo sobre víctimas de recambio: es el sacrificio ritual.

Lo podemos encontrar en todas partes y bajo aspectos demasiado parecidos los unos a los otros como para justificar la tesis que hace de este fenómeno una ficción pura, una pseudo-institución. Al abrazar este error, la antropología moderna se ha condenado al desconocimiento de los orígenes sacrificiales y religiosos de la humanidad.

El sacrificio es la institución primordial de la cultura humana. Está arraigado en el mimetismo, más intenso en los hombres que en los animales más miméticos, y por tanto más conflictivo. La relación dominante-dominado, constitutiva de las sociedades animales, ya no puede estabilizarse. Se producen crisis miméticas, resueltas por los primeros fenómenos de chivo expiatorio y las primeras

repeticiones rituales. Es así como debe comenzar la sociedad específicamente humana, fundada sobre los sacrificios y las instituciones que proceden de los mismos.

Al constatar que se han reconciliado a través de sus chivos expiatorios pero sin saber exactamente por qué, los sacrificadores imitan la violencia fundacional de la forma más exacta posible. Es por esto por lo que el sacrificio es hasta tal punto universal, universalmente reconocible. Los sacrificios reales no son, sin embargo, totalmente idénticos. El acontecimiento fundacional varía de una cultura a otra, dentro de unos límites estrechos, es cierto, pero nunca se repite exactamente dos veces seguidas. Lo que varía igualmente son los recuerdos que se tienen de él y las interpretaciones a las que se le somete.

Los sacrificios son pues, diferentes en todas partes pero no hasta el punto de justificar el relativismo actual, la negación de toda universalidad, el desprecio por lo religioso. Lejos de ser «neurótica», la voluntad salvaje de exactitud en la imitación responde a una preocupación legítima de eficacia.

Las instituciones culturales deben interpretarse todas como transformaciones del sacrificio, al final de una evolución que las especializa poco a poco en los ámbitos de actividad más rodeados de sacrificios, por ser los más susceptibles de engendrar conflictos, como el funeral, el matrimonio, la iniciación, la comida, la educación, el poder político, etc.

Las comunidades salvadas *in extremis* por sus chivos expiatorios son por fuerza incapaces de reconocer en la violencia extraordinaria que las protege la pura y sencilla aceleración mimética de la violencia ordinaria que las amenaza. Y, sin embargo, incluso en esta fase inicial, puramente

naturalista, materialista incluso, la teoría mimética no desprecia a la humanidad ni atribuye lo religioso a la pura superstición imbécil, como sí lo hace la antropología actual. Nos hace ver por qué todas las sociedades arcaicas creen beneficiarse de la intervención de un poder sobrenatural que les enseña los sacrificios. Este poder sobrenatural se asimila generalmente a la primera víctima, al chivo expiatorio.

Al adivinar que el corazón del misterio es el sacrificio mismo, la religión védica hace alarde de una perspicacia excepcional. Los Bráhmanas no parecen «estrafalarios» más que a los ojos de la fabulosa ignorancia moderna de lo religioso. Los Vedas llegan muy lejos en la comprensión del sacrificio pero sin escapar, en los textos que hemos leído hasta aquí, de la fuente del error primordial que caracteriza a lo religioso arcaico, la sacralización de la violencia reconciliadora.

Semejanzas de los mitos con los Evangelios

¿Qué hay de lo bíblico y de lo cristiano en el contexto de la teoría mimética? Si releemos los Evangelios, encontraremos sin dificultad la secuencia de acontecimientos común a los mitos fundacionales y a nuestros pequeños relatos de los Bráhmanas: también ahí encontramos una crisis mimética que precede a un fenómeno de «chivo expiatorio».

Ni siquiera los investigadores más deseosos de disolver lo religioso en lo imaginario pueden negar, en esta ocasión, que tienen que vérselas con algo real. La crisis de la que se habla en los Evangelios es ciertamente histórica. Se trata de la asfixia gradual del pequeño Estado judío por

el poder romano. La mayoría de los historiadores están de acuerdo igualmente en pensar que Jesús existió realmente y que murió crucificado.

En el paroxismo de la crisis, tanto en los Evangelios como en los mitos, se desencadena un drama que podemos calificar de «sacrificial» en sentido amplio, el ajusticiamiento de Jesús, acusado como Edipo, como todos los héroes míticos, de un crimen imperdonable: se cree Dios. Será pues crucificado y, a fin de cuentas, divinizado.

¿Por qué estas semejanzas?

Desde los primeros siglos de su existencia, el cristianismo ha suscitado adversarios. Celso, por ejemplo, que llamaban la atención sobre los datos que acabo de mencionar. Hay en los Evangelios una sucesión de fenómenos que recuerda la secuencia de numerosos cultos anteriores. Celso ya utilizaba estas semejanzas para poner en tela de juicio la reivindicación cristiana de su singularidad.

Tras haberse interrumpido en la Edad Media, este pequeño juego de comparaciones empezó de nuevo en el mundo moderno y suscitó, incluso, un interés tal que los universitarios hicieron de él una disciplina autónoma, el estudio comparado de lo religioso, que no se interesó jamás, en el fondo, más que en demostrar la banalidad de los Evangelios en el contexto religioso universal.

El individuo y la multitud en la crucifixión

Los cristianos siguen con ansiedad estos esfuerzos por negar la originalidad última de su religión, hasta tal punto

que se creen vulnerables. Su desconfianza con respecto al comparativismo repercute en la teoría mimética. A pesar de que ésta no tenga en común con aquel ni los métodos ni la mentalidad de la vieja religión comparada, es innegable que otorga un papel suficientemente importante a las comparaciones entre lo arcaico y lo cristiano como para suscitar una desconfianza hacia mí que los resultados manifiestos de mi trabajo no logran disipar. Lo que demuestra la teoría mimética es que la singularidad del cristianismo es literalmente demostrable, mas sobre una base paradójica: la aceptación de todas las semejanzas que tan bien observaron los adversarios, ingenuos en el fondo, en esta religión.

Si examinamos las narraciones de la muerte de Jesús a la luz de la teoría mimética, nos daremos cuenta de que el mimetismo desempeña un papel muy importante, tanto entre los testigos pasivos como entre los que participaron activamente en esta violencia esencialmente colectiva que es la crucifixión.

Se identifica fácilmente este mimetismo en la multitud al principio y en la imitación de la multitud a la cual se entregan todos los espectadores de la crucifixión. El ejemplo trágico y caricaturesco de esta imitación son los dos bandidos crucificados a la derecha e izquierda de Jesús (no obstante sólo hay uno en Lucas). El hecho de estar ellos mismos crucificados no inhibe en estos hombres el deseo de unirse a la multitud imitándola. Ya que la multitud vocifera contra Jesús, también vociferan los ladrones desde lo alto de sus cruces. Tienen la ilusión de formar parte, todavía, de esa multitud, de ser hombres como los demás. Pilato no tiene nada en común con esos desgraciados, está claro, pero a fin de cuentas se conduce como ellos: hace lo que le reclama la multitud, la obedece.

Para evitar la revuelta que teme, les entrega a Jesús. Todas las diferencias se fundan en la unanimidad mimética. La multitud disuelve la diversidad en la imitación y se constituye engullendo todo lo que sucede a su alrededor. La multitud es el agujero negro del mimetismo violento; es allí donde el mimetismo es más denso, donde tiene más facilidades para emerger.

El ejemplo más claro es la negación de Pedro: desde que se sumerge en una multitud hostil a Jesús, Pedro no puede evitar imitar su hostilidad. Si analizamos psicológicamente su negación, si la atribuimos al «carácter influenciable» del apóstol, tratamos de probar (*inconscientemente*) que de haber estado en el lugar de Pedro no hubiéramos negado a Jesús. Ese esfuerzo, hay que darse cuenta, es el que hizo Pedro mismo antes de su negación. Está tan preocupado por la opinión que tienen de él que adopta, ciegamente, la actitud «políticamente correcta» del medio en el seno del cual tiene la desgracia de encontrarse.

La multitud que aúlla «¡Crucifícalo!», había acogido a Jesús cuatro días antes como a un triunfador. Este viraje es un fenómeno mimético tan banal, tan normal que los Evangelios ni siquiera lo recogen. Ese fue ya el drama de Job. Su comunidad ha acabado por cansarse, parece ser, de adorar tanto a su ídolo y se le ha metido en la cabeza lincharlo.

Es pues el mimetismo el que reúne a todos los que participan en la crucifixión, en tanto que actores o únicamente espectadores. Es el mimetismo el que hace que Jesús, de forma muy evidente, se transforme en ese momento en un *chivo expiatorio* en el sentido preciso que yo le doy a esta expresión. La soledad extrema de Jesús es la otra cara de la antropología del chivo expiatorio. Es tan absoluta que la víctima tiene la impresión de ser rechazada por Dios

mismo y de ahí el famoso grito: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»

La perfección del chivo expiatorio es su unanimidad y es a lo que Pedro alude al principio de los Hechos de los apóstoles cuando cita el salmo 2:

Los reyes de la tierra y los magistrados se han aliado
contra el Señor y contra su Ungido³⁶.

En el tercer Evangelio, también obra de Lucas, Jesús comparece no sólo ante el sumo sacerdote y Pilato sino ante Herodes, este tercer «rey de la tierra» que se encuentra igualmente en Jerusalén. Para que haya unanimidad, hay que hacerle un pequeño hueco a Herodes y es lo que Lucas trata de hacer.

Este autor se toma las profecías muy en serio, y tiene razón dado que el Antiguo Testamento ya hace frecuentes alusiones al mimetismo hostil de las multitudes, mimetismo del cual ya son víctimas los profetas. Jesús anuncia que él mismo morirá «como los profetas». Lucas comprende de forma admirable el funcionamiento del mimetismo. No se contenta pues con añadir a Herodes a la lista de jueces inicuos delante de los cuales Jesús debe comparecer sino que menciona el efecto catártico de esta participación en el suplicio del chivo expiatorio:

Aquel día, Herodes y Pilato se hicieron amigos, pues antes estaban enemistados³⁷.

³⁶ Salmo 2, 1-2, en Hechos IV, 26, de *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975, edición que seguiremos en todas las citas bíblicas (N. de la T.).

³⁷ Lucas 33, 12.

La teoría mimética revela la pertinencia *mimética* de algunas citas bíblicas que acompañan a la crucifixión en los Evangelios, o en los Hechos de los Apóstoles, aquella que se refiere a la aglomeración de un gran número de asaltantes contra una única víctima, por ejemplo, o aquella que denuncia en el Evangelio de Juan la absurdidad de una violencia unánime:

Los que me odian sin razón³⁸.

Supuesta identidad de todas las religiones

Todos los actores y testigos de la crucifixión o ya eran hostiles a Jesús o se vuelven hostiles a él en virtud de un mimetismo que no perdona a nadie. En los mitos, el mimetismo es igualmente esencial pero debemos deducirlo a través de indicios indirectos, hemos de adivinarlo en sus acciones. En los Evangelios es manifiesto, resplandeciente.

Lo que digo aquí va en el mismo sentido, parece ser, que los esfuerzos de aquellos que insituyen las semejanzas entre el cristianismo y los mitos para negar la singularidad de éste. La teoría mimética corona estos esfuerzos, parece ser, al poner el acento sobre la causa de dichas semejanzas, el mimetismo violento.

¿Son los Evangelios mitos como los otros?

Si el chivo expiatorio ya es importante cuando permanece oculto, todavía debe ser más importante cuando

³⁸ Salmo 35, 19; Salmo 69, 5.

aparece a la luz, cuando atrae la atención sobre sí mismo. En los relatos de la pasión, en lugar de esconderse, se extiende, lo domina todo.

Esta conclusión parece inevitable pero en realidad no lo es, dado que es totalmente falsa. La conclusión opuesta es la que se impone. Por una razón muy simple: el chivo expiatorio no puede aparecer en calidad de chivo expiatorio, como aparece en los Evangelios, sin perder toda su credibilidad.

Para darnos cuenta, observemos más de cerca esta expresión que utilizo constantemente desde que empecé a dar conferencias, *chivo expiatorio*, como si fuera algo sencillo. No es un concepto como los otros, sino algo paradójico en la medida en que es un principio de ilusión que exige ser totalmente ignorado para permanecer eficaz. Tener un chivo expiatorio es ignorarlo. Desde que el chivo expiatorio se revela y es llamado como tal, pierde toda su eficacia.

Revelar su naturaleza puramente mimética, como hacen los Evangelios, es comprender que no hay nada de intelectual o espiritualmente digno de fe en el fenómeno del chivo expiatorio, es darse cuenta de que los perseguidores de cualquier otro chivo expiatorio, y no sólo los de Jesús, lo odian *sin razón*, en virtud de una ilusión que se propaga de forma irresistible en el seno de multitudes de perseguidores, no por ello más razonables. Se trata de pura ilusión colectiva, impresionante, ciertamente, pero engañosa.

No se puede comprender que los Evangelios desmitifiquen esta ilusión, sin darse cuenta rápidamente de que los mitos no desmitifican esta ilusión y que esta impotencia para desmitificar a sus propios chivos expiatorios define plenamente lo religioso arcaico. Los mitos presentan

siempre como verídicas las acusaciones visiblemente absurdas de las cuales son objeto Edipo y miles de héroes clásicos. Que Edipo sea culpable de parricidio, de acuerdo; que sea culpable de incesto, todavía; pero que sea culpable de ambos crímenes a la vez es demasiado inverosímil y, sin embargo, es lo que afirma el mito de forma muy seria.

Todos los mitos señalan a una única víctima, su chivo expiatorio, como verdadero culpable; los mitos ratifican la acusación que justifica el linchamiento y, si la víctima es divinizada más tarde, permanece sobre todo su culpa de la fase precedente. Toda la «personalidad» de Edipo se limita a su parricidio y a su incesto. Los mitos reflejan para siempre la aceleración mimética no desmitificada. He aquí el «pensamiento» único de la multitud al cual se añade, más tarde, el reconocimiento de los que participan en el linchamiento, apaciguados por el mismo. Atribuyen este apaciguamiento a la víctima y la divinizan pero sin descubrir jamás el «error judicial» del cual son culpables. La divinización le vale al héroe la indulgencia del jurado y ciertas «circunstancias atenuantes», pero nada más, y el mito queda esencialmente como una justificación engañosa de la violencia colectiva.

Edipo queda definido por su doble crimen, y en nuestros días más que nunca. Al hacer de este héroe el símbolo de la condición humana, Freud no hace más que rejuvenecer y universalizar la eterna mentira de la mitología.

El relato de la crucifixión, en lugar de representar la violencia unánime desde el punto de vista de la multitud mitificada, la representa tal y como es en realidad. Hace aparecer el contagio mimético y la inanidad de la acusación. Esto es lo que sobresale en nuestra lectura de

la crucifixión. Todos estos dramas son el fruto de la obcecación de los que participan en el linchamiento, influidos los unos por los otros contra su víctima.

Los relatos bíblicos son la representación verdadera de lo que no aparece en los mitos más que de una forma engañosa, dominada por la ilusión de los que participan en el linchamiento. Históricamente, el surgimiento de esta verdad comienza bastante antes de los Evangelios, en la biblia hebrea, que ya rehabilita a un buen número de chivos expiatorios injustamente perseguidos y expulsados, cuando no masacrados. José es el primer ejemplo importante, Job es otro. Los narradores de los salmos suelen ser también chivos expiatorios a la espera del linchamiento y, como Job, expresan su angustia ante la multitud que se cierne lentamente sobre ellos con el objetivo de lincharlos.

He aquí la verdadera diferencia entre lo mítico y lo bíblico. Lo mítico permanece como el engaño de los fenómenos de chivo expiatorio. Lo bíblico desvela su mentira al revelar la inocencia de las víctimas. Si no se identifica el abismo que separa lo bíblico de lo mítico es porque, bajo el influjo de un viejo positivismo, se imagina que, para ser realmente diferentes, los textos deben referirse a asuntos diferentes. En realidad, lo mítico y lo bíblico difieren radicalmente porque lo bíblico rompe por primera vez con la mentira cultural por excelencia, hasta entonces oculta, de los fenómenos de chivo expiatorio sobre los cuales se ha fundado la cultura humana.

El acontecimiento relatado es esencial, dado que se trata de la injusticia social por excelencia, pero la manera de representarlo es todavía más esencial. Si el espíritu moderno camina sobre este abismo sin ni siquiera notarlo

es porque ha recaído voluntariamente en la mentira. La conclusión no debe ser que este abismo no existe.

En los mitos, no hay más que una perspectiva sobre el chivo expiatorio, la de una multitud entera movilizada contra su víctima, que habla con una sola y misma voz. La víctima, lo repito, parece condenada con razón. Edipo mercede su expulsión.

En los Evangelios, esta perspectiva todavía está presente, aunque resulta desacreditada. Es siempre la perspectiva de la multitud, la perspectiva de los más numerosos, pero ya no es unánime. Una pequeña minoría disidente la niega victoriosamente, tras haber sucumbido al contagio colectivo, y rehabilita al chivo expiatorio. Por precaria y enclenque que sea esta pequeña minoría, es la auténtica voz del cristianismo que será reprimida, ahogada, pero nunca eliminada por completo. El porvenir le pertenece y pronto desacreditará para siempre toda mitología.

La pequeña minoría evangélica no sólo mostrará a los hombres la inocencia absoluta de esa víctima excepcional que es Jesús, sino la inocencia relativa, la no-pertinencia de todos los chivos expiatorios de la historia de la humanidad. Esta voz, incluso mal comprendida, incluso deformada, ha destruido para siempre la credibilidad de las religiones míticas y ha desencadenado la revolución cultural más importante de la historia de la humanidad. Ahí donde se implanta el Evangelio, los sacrificios se debilitan y desaparecen, ya no puede surgir ninguna religión arcaica nueva.

Para comprender la diferencia de lo mítico y de lo evangélico, antes debemos aceptar y asimilar las semejanzas que no sólo no hacen que los dos tipos de textos sean equivalentes, como todavía se pretende hoy, sino que son

la condición *sine qua non* de su divergencia esencial. Los grandes textos religiosos siempre cuentan un fenómeno de chivo expiatorio. Sin embargo, las religiones míticas lo narran como si fuera cierto mientras que la religión bíblica reconoce su falsedad, a pesar de los extraordinarios obstáculos que se oponen a este reconocimiento. Estos obstáculos provienen evidentemente del hecho de que todos los espectadores y actores de la violencia están convencidos de su legitimidad. No hay más que falsos testigos. O bien el fenómeno mimético se produce pero es imperceptible porque es unánime, o bien no es unánime y no se produce.

Nada más misterioso, pues, que la existencia de textos que introducen la verdad en un mundo donde, en principio, no puede penetrar. Esta verdad tiene una dimensión religiosa, pero en un sentido muy diferente de la de los mitos. La divinidad de Jesús que nos acercan los textos de la crucifixión es muy diferente de la de los héroes míticos, pero también es una verdad antropológica, propiamente científica, un desciframiento riguroso del enigma mitológico indescifrable en cualquier otro lugar.

Los mitos son los informes sin falsificar y sin embargo engañosos de aceleraciones miméticas cuyo papel generador, una vez identificado, se comprueba gracias a numerosos indicios indirectos; el hecho, por ejemplo, de que la única víctima pase siempre por ser más violenta y peligrosa que la multitud que en realidad es la única violenta... el hecho de que la víctima esté a menudo dotada de signos victimarios que la convierten en un blanco preferente para los perseguidores y los depredadores, a menudo atraídos por ciertas marcas físicas que distinguen a sus poseedores en el seno de una multitud indiferenciada.

Un mito fundacional es un fenómeno de chivo expiatorio deformado de forma específica y siempre reconocible, ya que son los que participan en el linchamiento los que lo cuentan, dicho de otro modo, los beneficiarios que jamás serán desengañados de la reconciliación que resulta del linchamiento unánime y nada más.

Los grandes dramas bíblicos y los Evangelios también narran fenómenos de chivo expiatorio pero contados esta vez por minorías que se despegan de la multitud para denunciar la aceleración mimética y rehabilitar así a las víctimas falsamente acusadas.

En ambos casos encontramos la misma secuencia en los acontecimientos, la misma aceleración mimética, el mismo fenómeno de chivo expiatorio pero, en los mitos, esto estructura el conjunto del texto ya que estructura la visión de sus autores, los autores mismos del linchamiento. En los Evangelios, este fenómeno ya no estructura nada, está descrito con un lujo de detalles impresionante pero se ha convertido en un tema inerte en el texto. Ya no puede engañar a nadie.

La agrupación contra la víctima única se enmarca en un poder de estructuración que no puede ejercerse hasta el final sin disimularse a los ojos de aquellos cuya visión estructura. Es un poder de ilusión al cual sucumben las sociedades arcaicas y, en consecuencia, no saben nada al respecto. Le deben sus instituciones religiosas pero ignoran su existencia.

Los mitos permanecen solidarios con la ilusión mimética que reúne a las multitudes contra sus víctimas y por eso representan la violencia unánime como el justo castigo de un culpable. Por eso, igualmente, los mitos van asociados a sistemas sacrificiales donde el chivo expiatorio inicial pasa por ser el fundador.

En lugar de mostrarnos, como hacen los mitos, a una única víctima siempre culpable, masacrada por una multitud siempre inocente, los textos bíblicos y los relatos de la crucifixión remiten a la verdad que ha sido invertida por los mitos, la verdad que, antes de la revelación bíblica, no estaba en parte alguna en la ciudad de los hombres. Es la razón por la cual los Evangelios definen el mundo humano como el reino de Satanás, el acusador, aquel que hace condenar a víctimas inocentes.

Si los grandes textos religiosos no hablasen todos del mismo fenómeno, del mismo mecanismo de chivo expiatorio, si hablasen de unas cosas y de otras, serían diferentes, es cierto, pero sus diferencias no tendrían ningún interés religioso ni antropológico. Sería la diferencia indiferente y fastidiosa del diferencialismo contemporáneo, la diferencia sin identidad del neo-saussurismo ideológico y otras tonterías que el nihilismo contemporáneo abraza para escamotear todos los problemas reales, todas las cuestiones realmente interesantes.

El judaísmo y el cristianismo son radicalmente diferentes de los mitos porque son los únicos que revelan un fenómeno que los mitos ni siquiera sospechan, no porque les sea ajeno, sino porque están íntimamente unidos a él. Lo bíblico y lo evangélico privan lentamente a la humanidad de sus últimas multas sacrificiales; nos enfrentan a nuestra propia violencia.

La paradoja del chivo expiatorio

Comprender que el chivo expiatorio, lejos de ser culpable, es inocente, víctima no pertinente, es destruir su

poder para estructurar, es desmitificar verdaderamente los mitos o deconstruirlos, si se quiere; es destruir lo religioso arcaico, pero sólo eso. Es revelar lo religioso de forma totalmente diferente y sin embargo inseparable de su antigua forma.

Hay que reconocer, pues, la existencia de una paradoja de dos caras. Ningún texto estructurado por un fenómeno de chivo expiatorio puede revelar el mecanismo que lo estructura. Esta primera cara de la paradoja es la mitología. La segunda cara es la bíblica: ningún texto que revele el mecanismo del chivo expiatorio puede estar estructurado por él, ya que representa la verdad de los mitos que enuncia. El hecho de que esta doble paradoja pase generalmente desapercibida para los cristianos mismos dice mucho sobre la extraordinaria afinidad de la raza humana por los chivos expiatorios y sobre los recursos casi infinitos de nuestra hipocresía para tener en jaque a la revelación judía y cristiana.

El colosal error de Nietzsche fue no haber visto lo que implica para la relación entre lo mítico y lo bíblico la naturaleza inconsciente del fenómeno llamado de chivo expiatorio. Son las religiones sacrificiales las que encarnan la esclavitud en todas sus formas, mientras que lo bíblico y lo cristiano conquistan una verdad y una virtud de la cual los hombres pueden hacer un pésimo uso, es cierto, pero que los libra para siempre de la influencia mitológica.

Se equivocan completamente aquellos que dicen que son los Evangelios y la Biblia los que piensan en términos de chivo expiatorio y de persecuciones subterráneas, con el pretexto de que la Biblia y los Evangelios hablan abiertamente de estas cosas mientras que los mitos no hablan

nunca de esto. No hablan nunca de esto porque están totalmente poseídos por este fenómeno. Se equivocan por completo aquellos que consideran a los mitos demasiado luminosos, demasiado soleados, demasiado «griegos» como para ser culpables de persecuciones escondidas.

No saben lo que hacen

La prueba de que los Evangelios ven lo que los mitos no ven, la dimensión inconsciente de los fenómenos de chivo expiatorio, es su actitud con respecto a los asesinos de Jesús, que no tiene nada de vengadora, contrariamente a lo que nos cuentan hoy en día. Lejos de estigmatizar despiadadamente a estos desgraciados, los Evangelios ven en ellos a hombres semejantes a los demás; han hecho lo que los hombres han hecho siempre hasta ese momento en circunstancias análogas.

La crucifixión es única en la información teológica que aporta pero terriblemente banal en la antropológica. Aquí, la frase esencial es la de Jesús durante la crucifixión:

Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen³⁹.

En los Hechos, Pedro demuestra en su discurso a la multitud que hay que tomar estas palabras al pie de la letra. Explica a estos hombres que ni ellos ni sus jefes, más culpables que ellos, no obstante, deben desesperarse ante la dimensión de su crimen. No se trata de borrar la culpa de estos asesinos sino de constatar que ha sido cometida

³⁹ Lucas 23, 34.

con una ignorancia universal⁴⁰. El hecho de que la víctima sea el Hijo único de Dios no convierte a esos asesinos en más culpables que otros hombres. No ver esto es perderse lo esencial de la revelación cristiana.

Los Evangelios, sin embargo, sí saben lo que hacen

Todavía hay otra cosa que confirma la interpretación mimética y es su presencia explícita en los Evangelios. Sólo los Evangelios son capaces de resumir las observaciones que hemos hecho antes sobre la crucifixión. Todo lo que hemos constatado está admirablemente formulado y reformulado en los textos evangélicos mismos, en los títulos, por ejemplo, que sus compañeros confieren a Jesús o los que Jesús mismo se otorga. Todos definen, de modo metafórico, es cierto, pero transparente, una forma muy violenta de lo que he llamado el mecanismo del chivo expiatorio.

Caifás

Una frase que trasluce el fenómeno en cuestión de forma muy explícita es la que pronuncia el sumo sacerdote Caifás para justificar el complot contra Jesús:

Conviene que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación⁴¹.

⁴⁰ Hechos 3, 17.

⁴¹ Juan 11, 50.

Gracias a una sola víctima, una muchedumbre se salva. Esta es la definición que yo mismo di del sacrificio.

La piedra que desecharon los arquitectos

Otra fórmula que define el papel del chivo expiatorio en todas las fundaciones religiosas se encuentra en el salmo 118:

La piedra que los constructores desecharon en piedra angular se ha convertido⁴².

Jesús pide a sus oyentes que le expliquen esta frase pero nadie responde. Se trata visiblemente de la víctima única, del chivo expiatorio universalmente expulsado y que, al final del proceso, se encuentra en lo alto del edificio religioso fundado por él y sobre él. Esto es lo que le va a ocurrir a Jesús; la forma del proceso es la misma pero su significado será diferente.

A todos los títulos de Jesús en los sinópticos hay que añadir la definición de Logos del Evangelio de Juan. Los que se esfuerzan por minimizar la originalidad del Logos cristiano insistiendo en el origen griego de esta noción no ven que la definición joánica no tiene nada que ver con la griega. Aquella incorpora la esencial idea cristiana de la exclusión, de la expulsión, a la noción de Logos, para definir, así, a un Logos emisario, si me atrevo a decirlo, muy diferente al del pensamiento griego:

⁴² Lucas 20, 17-18.

La luz brilla en las tinieblas
y las tinieblas no la recibieron [....]
En el mundo estaba
y el mundo fue hecho por ella
y el mundo no la conoció
Vino a su casa,
y los suyos no la recibieron⁴³.

Todo lo que acabo de mencionar se encuentra también en textos evangélicos más extensos, en parábolas por ejemplo, y, en particular, la más extraordinaria de todas desde nuestra óptica, la «Parábola de los viñadores homicidas». Muestra que el agrupamiento unánime y el ajusticiamiento de Jesús están precedidos por una larga secuencia de fenómenos análogos todos interpretados como tentativas violentas para desposeer al dueño de la viña, Dios Padre, maltratando a todos sus mensajeros y, en última instancia, a su Hijo mismo que resulta asesinado. Los viñadores homicidas transforman a todos los enviados de Dios en «chivos expiatorios».

Cordero de Dios

Alguien me podría objetar que la expresión «chivo expiatorio» no figura literalmente en los Evangelios y, a esto, yo respondería que la fórmula exacta importa poco, solo cuenta la realidad que hay detrás de ella. Existe de hecho, en el Nuevo Testamento, una expresión forjada por Jesús mismo y que define admirablemente aquello que expresa «chivo expiatorio» en una metáfora

⁴³ Juan 1, 5.10-11.

tan cercana como es posible a la que yo uso, pero muy superior en realidad, y es «cordero de Dios», que nos libra de la inútil vulgaridad del chivo y que da aún más visibilidad a la inocencia de la víctima injustamente sacrificada.

El origen de lo religioso y de la humanidad

Los modernos que ven en los Evangelios «un mito de muerte y de resurrección como los demás» llegan a esta conclusión basándose en analogías reales, realmente observadas, pero que no bastan, ni de lejos, para abolir todas las diferencias entre lo mítico y lo cristiano. Para aprehender esta relación verdaderamente, hay que empezar por admitir las semejanzas en cuestión, para comprender que los Evangelios, así como los mitos, nos relatan un fenómeno de chivo expiatorio. Pero, a diferencia de los mitos que reflejan un mecanismo de unanimidad sin llegar a entenderlo nunca, los Evangelios revelan este mismo mecanismo y, a medida que se va asimilando esa revelación, la hacen incapaz de funcionar.

Es por esto por lo que, allí donde se implanta el Evangelio, los sacrificios sangrientos desaparecen para siempre y se desencadena la mayor revolución cultural de la humanidad.

Vuelta a los Bráhmanas

Lo que acabo de decir sobre la Biblia y los Evangelios se parece mucho a una proclamación de la superioridad absoluta de lo judío y lo cristiano con respecto a las otras religiones, y notablemente con respecto a la

tradición védica. Todo lo que hemos aprendido sobre ésta última nos ha enseñado un pensamiento riguroso, en ocasiones sutil, pero dentro del marco sacrificial, siempre interpretado de forma mítica. Por este hecho, este pensamiento está enraizado en los fenómenos de chivo expiatorio que no han sido descifrados, que no han sido, por tanto, separados de la ilusión sacrificial.

En realidad, nuestro horizonte es demasiado estrecho como para justificar la menor conclusión. No tenemos tiempo para ampliar nuestro saber, pero no acabaré estas conferencias sin mencionar todos los desarrollos posibles que no podemos estudiar pero que son esenciales en relación a nuestro tema. Se trata por supuesto —mis oyentes lo dudan— de la presencia de una inspiración antisacrificial e incluso no-sacrificial en las etapas más avanzadas de la tradición védica, aquellas que anuncian el gran misticismo indio de los Upanishads y también la que, al salir de la India, acabará por engendrar el budismo,

No tengo ni el tiempo ni la competencia suficiente como para sumergirme en todo esto, pero a pesar de todo voy a citar dos textos que tratan directamente del sacrificio y que muestran un cambio importante con respecto al sacrificio.

Mi primer texto se encuentra en el libro que me ha proporcionado lo esencial de mis dos primeras conferencias, *La Doctrina del sacrificio en los Bráhmanas*⁴⁴, de Sylvain Lévi, único en su especie. Se presenta como un tipo de fábula satírica e incluso francamente cómica dirigida contra la piedad tradicional con respecto al sacrificio. El hombre primordial, Manu, es el héroe un poco ridículo de este texto. Se le representa siempre como a un modelo de piedad y es el caso también aquí. La piedad consiste

⁴⁴ Sylvain Lévi, *op. cit.*

sobre todo en aceptar siempre la oferta de los brahmanes, que le proponen sacrificar por él, en su nombre.

Lo que sugiere esta sátira es que los sacrificadores no tienen más que metas egoístas cuando les «proponen» a sus clientes sacrificios demasiado costosos y, al privarlos de lo necesario, de lo indispensable, se transforman en calamidades. Los sacrificadores aquí son asuras, dicho de otro modo, demonios egoístas y malvados que no se preocupan más que de su comodidad personal:

Ocupado únicamente en los efectos del sacrificio, Manu manifiesta la misma indiferencia hacia los dioses que hacia los asuras, los unos y los otros no son a sus ojos más que agentes eficaces para poner en marcha el todopoderoso mecanismo. Con una misma e imperturbable sangre fría, cede a los sacrificadores demoníacos y divinos sus utensilios, su toro, su mujer incluso y hasta a sus huéspedes, confiando en la necesidad del resultado esperado.

Manu tenía jarrones, si estos hubieran chocado, todos los asuras que hubieran oído el choque hubieran dejado de existir aquel día. Pero, había entonces, entre los asuras, dos brahmanes, Trstra y Varutri; [los asuras] les dijeron a uno y a otro: Curadnos de este mal. El uno y el otro dijeron: Manu, tú eres un sacrificador, tu dios es la confianza. Danos estos jarrones. Se los dio; los destruyeron por medio del fuego. Un toro lamó las llamas, la voz entró en él. Si mugía, todos los asuras que oyeran su mugido dejarían de existir aquel día. Trstra y Varutri dijeron: Manu, eres un sacrificador, tu dios es la confianza; vamos a sacrificar este toro por ti. Sacrificaron al toro por él, la voz entró en la mujer de Manu; si ella hablaba, todos los asuras que la oyeran dejarían de existir ese mismo día. Trstra y Varutri dijeron: Manu, tú eres

un sacrificador, tu dios es la confianza; vamos a sacrificar a tu mujer por ti. La rociaron de agua, la llevaron al lado del fuego, prepararon la leña y la hierba.

Indra observó: Estos dos asuras bribones privan a Manu de su esposa. Indra se hizo pasar por un brahmán, se acercó y dijo:

Manu, eres un sacrificador, tu dios es la confianza, quiero sacrificar para ti. —¿Quién eres? —Un brahmán. ¿Para qué llamar al padre de un brahmán o a su madre? Si se puede encontrar en él la ciencia sagrada, he ahí a su padre, he ahí a su abuelo. —¿Cuál será la ofrenda? —Esos dos brahmanes. —¿Soy acaso el dueño de esos dos brahmanes? —Eres su dueño, todo aquel que ofrece hospitalidad es el dueño de sus huéspedes. Se adelantó para destruir el segundo altar... Los falsos brahmanes llevaban la leña y el césped, le dijeron [a Indra]: ¿Qué haces aquí? —Voy a sacrificar para Manu. —¿Con qué? —Con vosotros. [Los falsos brahmanes] supieron entonces que era Indra; tiraron la leña y la hierba y se escaparon... Manu le dijo a Indra: acaba mi sacrificio, que mi sacrificio no sea desperdiciado. Le dijo: Lo que deseabas al [...] sacrificar [a tu esposa] lo tendrás; pero no sacrifiques a esta mujer. Y él renunció a sacrificarla⁴⁵.

Detrás de los demonios, el objetivo es la casta entera de los brahmanes. Los brahmanes no tenían más que un papel de vigilancia pasiva en los sacrificios pero, en los honorarios pagados por los sacrificadores, se quedaban con la mejor parte.

El relato es pues una sátira mordaz del modo en que el *establishment* religioso explota la piedad de los sacrificadores.

⁴⁵ Ib., p 118-120.

Manu es conducido a aceptar sacrificios cada vez más desastrosos para su hogar y para sí mismo. Asistimos a una escalada sacrificial: los falsos brahmanes sacrifican primero las escudillas de Manu, es decir, objetos materiales, valiosos sin duda para un hombre que no posee casi nada pero de poco valor objetivo. A continuación es el turno del toro, más valioso que las escudillas, es evidente, pero todavía menos valioso que la tercera víctima, un ser humano en esta ocasión, que no es otro que la propia mujer de Manu. El excesivo respeto de Manu por los sacrificios y los sacrificadores lo conduce a renunciaciones cada vez más catastróficas para él, hasta el momento en el que el dios Indra interrumpe el juego, mostrando a los sacrificadores que se arriesgan a convertirse a su vez en víctimas.

La obediencia ciega al imperativo sacrificial, recomendada por los astutos brahmanes, conduciría a un asesinato abominable si Indra no interviniese para rescatar a Manu de las garras de los dos demonios.

Esta crítica irónica del sacrificio recuerda a ciertos profetas de Israel y en particular a un texto de Miqueas que dibuja la misma escalada sacrificial para condenar en ella una tendencia autodestructiva. El sacrificio humano es aquí el del primogénito, que durante mucho tiempo había hecho estragos en Oriente Medio y que el judaísmo había abolido aunque tenía tendencia a perpetuarse de forma ilegal.

Para restituir al sacrificio una eficacia que había perdido, los fieles más piadosos tienden a aumentar la dosis, a ofrecer víctimas cada vez más valiosas sin ver el peligro de esta práctica, su carácter regresivo y en última instancia autodestructor:

¿Con qué me presentaré yo a Yahveh,
me inclinaré ante el Dios de lo alto?
¿Me presentaré con holocaustos,
con becerros añales?
¿Aceptará Yahveh miles de carneros,
miríadas de torrentes de aceite?
¿Daré mi primogénito por mi delito,
el fruto de mis entrañas por el pecado de mi alma?⁴⁶.

El sacrificio, cuando trata de recuperar su eficacia al seleccionar cada vez a una víctima más valiosa, la emprende con los seres mismos que debiera proteger, regresa al sacrificio humano. Pierde toda su coherencia. El único poder que conserva el sacrificio es el de agravar la crisis religiosa causada por su creciente ineffectividad.

Los dos textos, el védico y el bíblico, formulan la misma crítica del sacrificio en el fondo, pues éste trata de desviar a los hombres de la violencia pero en realidad la favorece. Encontramos la misma comprensión en ambos lados pero, en el Indio, se expresa de forma irónica y satírica.

Para acabar, voy a citar otra sátira del sacrificio védico que no deja de tener relación con los dos textos precedentes. Está tomada de una antología que se titula *Buddha Birth Stories*, y me parece muy cercana en su espíritu al texto de Manu y de sus sacrificios. Aquí, de nuevo, el sacrificio es desviado de su uso primero pero, esta vez, es de forma absolutamente deliberada: el sacrificador del rey hace un uso egoísta y criminal del poder que posee.

Érase una vez en Benarés, un rey que se llamaba Brahma-datta, y su capellán, un hombre moreno que había

⁴⁶ Miqueas 6, 6-7.

perdido todos sus dientes. La mujer de este capellán mantenía una relación ilícita con otro brahmán, él también moreno y desdentado.

Como el capellán no lograba acabar con ese asunto, decidió recurrir a grandes medios. Fue a encontrar al monarca y declaró que la puerta sur de su capital estaba mal dispuesta y que corría el riesgo de que le trajese mala suerte. Había que reconstruirla con materiales mejorados por un sacrificio que se haría bajo los auspicios más favorables. Había que tomar como víctima a un brahmán moreno y desdentado de linaje puro en ambas ramas de su familia. El rey estuvo de acuerdo pero ese capellán estúpido no pudo evitar, al volver a su casa, pavonearse delante de su mujer quien, desde que él se durmió, corrió a avisar a su amante y el propio amante corrió a avisar a todos los demás brahmanes desdentados y morenos y todos se escaparon de Benarés antes del alba.

Como el capellán era el único brahmán en la ciudad que respondía a las condiciones requeridas para servir de víctima, el rey lo capturó para hacerlo ejecutar⁴⁷.

Ante este texto pienso en otro texto, en el *Edipo rey* de Sófocles, y en la meditación que le consagró Hölderlin poco tiempo antes de perder la razón. Hölderlin se pregunta si Edipo, al «interpretar de forma demasiado infinita» el oráculo, es decir, leyendo en él la exigencia de una investigación criminal, no atrajo hacia sí las represalias victoriosas de Creonte, que consigue hacer de Edipo el «chivo expiatorio» que Edipo quería hacer de Creonte. Se

⁴⁷ *Jataka*, IV, 345 ff, citado en A. M. Hocart, *Kings and Councillors*, Chicago, University of Chicago, 1970, p. 193; traducido por Girard y a continuación por nosotros del francés (N. de la T.).

cae con frecuencia en la trampa donde se pretende hacer caer al adversario. Esta podría ser, me parece, la lección de *Edipo rey* y es desde luego la lección de los dos relatos sacrificiales que he leído antes. Es ir a por lana y salir trasquilado. Les dejo en compañía de esta idea...

BIBLIOGRAFÍA

- Madeline Biardeau, Charles Malamoud, *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne*, Louvain-Paris, Peeteres, «Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses», vol. 79, 1996.
- Bible de Jérusalem*, Paris, Éditions du Cerf, 1956 [Trad. española: *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975].
- Walter Burkert, *Homo Necans*, De Gruyter, Berlin, 1972.
- A. M. Hocart, *Kings and Councillors*, Rodney Needham ed, Chicago, The University of Chicago, 1970.
- R. Girard, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972. [Trad. española: *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, 1983].
- J. C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition*, Chicago, The University of Chicago, 1985.
- J. C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice*, Chicago, The University of Chicago, 1993.
- Henri Hubert et Marcel Mauss, *Essai sur la nature et fonction du sacrifice*, in Marcel Mauss, *Oeuvres*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, vol. I, p. 193-354. [trad. española: Marcel Mauss y Henri Hubert, *De la naturaleza y funciones del sacrificio*, Seix Barral, 1970].
- Sylvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris, Presses universitaires de France, «Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses», vol. 73, 1966.

ÍNDICE

Introducción	5
EL SACRIFICIO	17
Prefacio.....	21
1. El sacrificio en la tradición védica y en la tradición judeo cristiana.....	25
2. Los mitos fundacionales del sacrificio védico.....	51
3. El sacrificio desvelado en las religiones bíblicas y védicas	75
Bibliografía.....	103